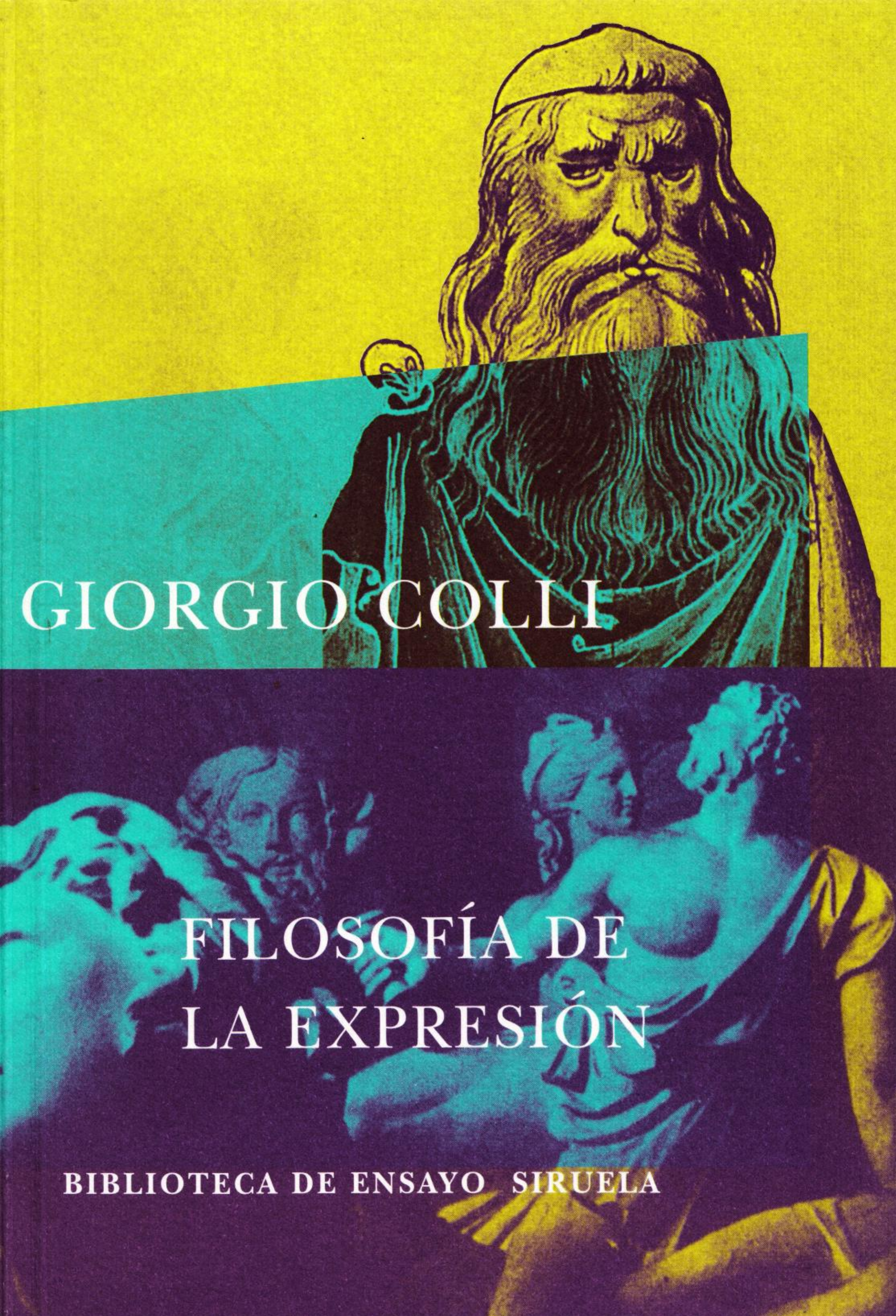

GIORGIO COLLI
FILOSOFÍA DE
LA EXPRESIÓN
BIBLIOTECA DE ENSAYO SIRUELA

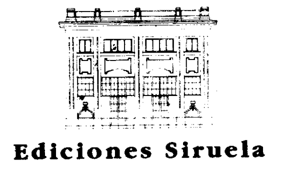
Serie Mayor
BIBLIOTECA
DE ENSAYO
1

Giorgio Colli



Filosofía de la expresión

Traducción de
Miguel Morey



Ediciones Siruela

1.ª edición: febrero de 1996
2.ª edición: febrero de 2004

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

En sobrecubierta: *Aristóteles*, dibujo de Ciriaco de Ancona,
Biblioteca Bodleiana, Oxford, y Esculturas del Museo
de Vaciados de la Universidad de Lyon II
Fotografía del autor: © Archivo Adelphi
Título original: *Filosofia dell'espressione*
Colección dirigida por Jacobo Stuart
Diseño gráfico: Gloria Gauger
© Adelphi Edizioni S.p.A., Milán 1969
© De la traducción, Miguel Morey
© Ediciones Siruela, S. A., 1996
Plaza de Manuel Becerra, 15. «El Pabellón»
28028 Madrid. Tels.: 91 355 57 20 / 91 355 22 02
Fax: 91 355 22 01
siruela@siruela.com   www.siruela.com
Printed and made in Spain

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

COPIA PRIVADA

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",

—*Thomas Jefferson*



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Facebook: Lectura sin Egoísmo
Twitter: @LectSinEgo
o en su defecto escríbanos a:
lecturasinegoismo@gmail.com
Referencia: 2382

Índice

NOTA DEL TRADUCTOR

La fantasia prelinguistica è la
matrice della filosofia

Filosofía de la expresión es un monumento filosófico de primer orden – su existencia discreta no le impide ser uno de los logros más importantes del pensamiento de los últimos tiempos, y con mucho. Y sin duda habría que remontarse muy atrás para encontrar otro texto en el que la audacia y el rigor se combinaran de un modo tan *sabio.* Los contados nombres propios de la historia del pensamiento que no desmerecen su insólito coraje son tan grandes que da pudor pronunciarlos – y sin embargo los maestros de Giorgio Colli, sus interlocutores, están bien a la vista, no cesa de repetirlos, de insistir en ellos[1]. Todo su itinerario intelectual no parece sino un intento por estar a su altura, si no acaso por dejarlos atrás – pero compartiendo con ellos ese solemne vínculo mediante el cual se mantiene vivo, aún hoy y a despecho de casi todo, el fuego de la religión de la sabiduría, esa forma griega (pero ¿sólo griega?) de santidad, tan a me-

nudo traicionada en nombre de una filosofía que la nombra en vano.

Su severa andadura reflexiva halla expresión cumplida en esta obra, donde se apaciguan en el goce del contemplador toda la levedad y la alegría, toda la violencia y el terror de ese enigmático juego que llamamos vida. Tal vez sea por ello que es justo decir que *Filosofía de la expresión* es un monumento singular de la filosofía contemporánea – porque desde su altiva distancia, unas veces con la cristalina solicitud de Empédocles tanto como otras con el seco desdén de Heráclito o el ilusionismo burlador de Zenón, nos habla de la debilidad con la que este presente nuestro de los hombres que nacimos canos rehúsa encararse con lo desconocido, llamando filosofía a la beatificación de esa renuncia.

No resulta sencillo tratar de estar a la altura de este desafío, explícito y terminante, al que Colli nos convoca. Y menos sencillo aún es intentar verterlo al español sin desnaturalizarlo. No se trata sólo de la aridez especulativa que atraviesa su texto de principio a fin, que es notable. Se trata de algo más insidioso, más oculto – de las trampas que por doquier le prepara al lector, enquistándolas en el grano mismo de la prosa: del uso errátil de las partículas que se sitúan en lugares inverosímiles de la frase (como para romper su ritmo "natural" e introducir la modificación correspondiente acompañándola con una suerte de hiato que quiebre las expectativas de inteligibilidad del lector, deteniéndolas, desviándolas, obli-

gándole a volver sobre sus pasos); de todas las ambiguas ironías que a menudo se permite con la terminología lógica tradicional (los argumentos se retuercen, las funciones se satisfacen, las alternativas tienen cuernos...); de todos cuantos vocablos inventa (en el epígrafe primero: "psicologizar" – el sentido es claro, pero el idioma se estremece); de esa especie de deliberado feísmo con el que, aquí y allá, espolvorea su prosa, como advirtiéndonos de que el lenguaje es un mero instrumento, de que lo que estamos leyendo no es sólo literatura (y aun a la fealdad manifiesta de algunos de sus términos cabría añadir su indiferencia ante las rimas interiores de la frase, las cacofonías, los retruécanos...), y como estos ejemplos, tantos otros. No se trata de descuidos, la voluntad de estilo es clara: su escritura es sobria, retenida, elegante – es el producto deliberado de una elección. Precisamente por esto el traductor se ve emplazado ante una dificultad mayor: ¿debe traducirse al correcto español, al *espofcont* que diría García Calvo, lo que no es usual ni en ocasiones correcto en italiano? ¿Deben limarse las asperezas del texto en una traducción más grata a la vista, más amable con el lector? El traductor ha entendido que no debía hacerlo así. El traductor ha entendido que Colli no ha podido ni querido llevar adelante su reflexión sobre el ser de la filosofía y el problema de la expresión sin vulnerar deliberadamente toda una serie de convenciones expresivas (del discurso filosófico tradicional, pero también de la ficción de transcripción escritural del discurrir del lenguaje hablado, o meramente pensado, a

la que estamos habituados). El traductor ha entendido que éste es un texto que aborda frontalmente el problema de la expresión pero que no puede serlo sin ser a la vez y también un ejercicio expresivo – y que el difícil, y frecuentemente ingrato, equilibrio entre lo que se dice y el cómo se dice debía ser, a despecho de cualquier otra consideración, respetado siempre, en tanto no añadiera equívocos al traducirse al español: que el resultado debía ser *tan* (ni más ni menos) inteligible como el original italiano. Que la dificultad formaba parte del juego – lo que no obsta para que se haya intentado hacerla más manejable, añadiendo en esta edición unos detallados índices finales.

Por lo mismo que se ha intentado no edulcorar ni quitar un ápice de su dureza a la prosa de Colli, tratando de hacer que la traducción final fuera más explicativa y accesible que el original, también se ha desestimado el recurso a arropar el texto con las consabidas notas del traductor[2], excepto ésta – mediante la cual se invita a su lectura.

Según todo lo dicho podría suponerse que la empresa de Colli se sitúa en ocasiones cerca de la peligrosa frontera de la agramaticalidad – y de alguna manera es cierto, pero no podía ser de otro modo. Como se verá, Colli distingue escrupulosamente entre la era de los sabios y el tiempo de los filósofos[3], uno de cuyos umbrales mayores es el uso literario de la escritura, que se inaugura con Platón y en quien todavía vibra «la emocionalidad dialéctica y retórica», aunque «estaba

destinada a agotarse en un breve período de tiempo, a sedimentarse y cristalizarse en el espíritu sistemático»[4]. El empeño de Colli, siguiendo los pasos del joven Nietzsche, apunta en dirección a restituir la viveza del *logos* oral, la dialéctica agonística, de la que nos dan indicio los antiguos filósofos trágicos y en la que el enigma, el desafío y una cierta forma de *manía* son decididamente constitutivos. Se trataba, como también es el caso del presente texto, de un *logos* eminentemente destructivo[5], del que podría ser emblema cumplido la dialéctica de Zenón de Elea, cuyo objetivo Colli describe así: «Para salvaguardar la matriz divina, para convocar a los hombres a ella, pensó [...] en radicalizar el impulso dialéctico hasta llegar a un nihilismo total. De este modo intentó mostrar ante los ojos de todos el carácter ilusorio del mundo que nos rodea, imponer a los hombres una nueva mirada sobre las cosas que nos ofrecen los sentidos, haciendo comprender que el mundo sensible, nuestra vida en definitiva, es una simple apariencia, un puro reflejo del mundo de los dioses»[6].

Habida cuenta de esta suerte de presupuesto general que enmarca su tarea, prestémosle una última atención al grano de su prosa. Atendamos un momento a la puntuación de su texto: no pretende ser ni visual ni lógica, es oral, enfática, reticente – pretende inducir el efecto de pausa respiratoria, para escandir la atención de un modo ajeno al de la ortodoxia escritural, cuyo riesgo específico, en filosofía, es la voluntad de sistema y la clausura dogmática. Colli escribe, pero para

ser leído en voz alta. Atendamos a la estructura sintáctica de la frase: en ella usa hasta la extenuación una forma de quiebro que la retórica latina normalizará bajo el nombre de "hipérbaton" (de *hyper-bainein*: "ir más allá", y merece la pena retener este significado originario). Su forma más frecuente es la inclusión en la frase de un inciso aclaratorio entre comas, cuyo sentido es indiscernible hasta que no se llega al punto que la cierra. Es el mismo procedimiento que, a otra escala, guía el encadenamiento de los epígrafes, en los que frecuentemente nos encontramos con que su clave de bóveda resulta enigmática, para acabar adquiriendo su plena inteligibilidad en un epígrafe posterior, unas páginas más adelante... Es evidente que Colli escribe para ser leído, pero para ser leído dos veces.

Sin duda es un empeño bien difícil el de Colli, máxime cuando obligadamente su lugar propio es la escritura, el libro – Platón lo sabía bien, él, el inventor del *diálogo*, el que no dejó de denostar la escritura y advertirnos de su precariedad. Análogamente, el propio Colli es bien consciente de ello cuando escribe: «Ahora tenemos el libro, y no podemos servirnos sino de este "sucedáneo". Es por ello que debemos utilizarlo de modo que no resulte otra cosa más que un sucedáneo»[7]. No es de extrañar entonces la oblicuidad expresiva a la que a menudo nos obliga – es el suyo un juego en la frontera de la agramaticalidad cuya necesidad nos remite al *logos* arcaico, a la expresión primera de la antigua sabiduría,

cuya lección la filosofía, olvidando el nombre que la nombra como tal, parece empeñada por neutralizar en la plácida artificiosidad de la escritura libresca, con pretensiones sistemáticas cortadas según la medida de asignaturas y programas.

Empeño insólito pues el de este libro intempestivo, grande entre los grandes, leve y terrible, arrogante y solitario – pero como sólo tienen derecho a serlo las obras de aquellos que *saben*, que se obstinan en no olvidar qué se expresa bajo el noble nombre de "amigo de la sabiduría".

Miguel Morey
Barcelona, otoño de 1995

Notas

[1] En *Después de Nietzsche* (traducción de Carmen Artal, Anagrama, Barcelona 1978), en el epígrafe «Cómo convertirse en filósofo», escribe: «Elegir detenidamente a los propios maestros (el olfato debe ser innato) –con tal de que sean pocos. Comprimirlos, exprimirlos, destriparlos, atormentarlos, desmenuzarlos y mezclarlos, sin sufrir la lisonja de la polimatía. Minero fiel a su caverna: es la faz oscura del filósofo. Schopenhauer conoció esta receta: Nietzsche no, pero supo excavar en Schopenhauer».

No cabe duda de que Colli fue fiel a su propia consigna. La relación de sus traducciones y ediciones críticas nos pone fácilmente sobre la pista de las vetas a las que consagró su faz oscura. En primer lugar, evidentemente, Nietzsche, de quien, en colaboración con Mazzino Montinari, llevó a cabo la edición crítica de su obra completa, hoy considerada canónica (*Opere*, Adelphi, Milán 1964 y ss.). Luego, los sabios griegos arcaicos (*La sapienza greca*, 3 vols., Adelphi, Milán 1977 y ss.), Platón (*Il «Parmenide» platonico*, La Goliardica, Pisa 1950; *Simposio*, Boringhieri, Turín 1960) y Aristóteles (*Organon*, Laterza, Bari 1970), para terminar con Kant (*Critica della ragione pura*, Adelphi, Milán 1976) y Schopenhauer (*Parerga e Paralipomena*, Adelphi, Milán 1981). Éstos son, fuera de toda duda, sus maestros y sus interlocutores mayores; aunque no esté de más, para acabar de determinar la acuidad de sus intereses intelectuales, prestar atención a la nómina de los noventa autores que prologó y editó, desde 1958, en la colección «Enciclopedia di autori classici» que dirigía para Paolo Boringhieri, de

Turín. Allí, junto con otros mucho más previsibles, nombres como Fermat, Newton, Buffon, Cabanis, Einstein o Freud conviven con las Upanishad o los textos canónicos del tantrismo, el budismo, el sivaísmo, el sufismo, la Cábala hebraica o los Yogasutra de Patañjali, entre otros.

[2]También ha sido ésta una decisión difícil. Sin duda hubiera resultado grato jugar al juego de las variantes, y advertir, por ejemplo, que lo que en el epígrafe «Sujeto y objeto» del capítulo primero se denomina "categorías periféricas" en sus anotaciones póstumas recibe el nombre de "categorías secundarias" (*La ragione errabonda* [257], Adelphi, Milán 1982), o que el uso incidental de la categoría de sujeto en Grecia a la que se alude dos epígrafes más adelante remite a la oposición *noeîn-eînai* de Parménides y *nooûn-nooúmenon* de Aristóteles, por ejemplo *(ibid.)*. Como también hubiera resultado a buen seguro apasionante indagar y mostrar las referencias ocultas y las criptocitas que atraviesan todo el texto –habríamos aprendido entonces que la oposición *cogito-cogitatio* debe ser puesta en resonancia directa con Spinoza (*Ética*, II, prop. 11e, cor.); que la cita de Plotino con la que concluye la primera parte remite al libro tercero de las *Enéadas* (7, 5, 15-26) y que el término "adjetivo" usado allí no es fruto de un descuido, puesto que no se refiere a "temblor" sino a "exento de temblor" *(atremés)*. Quizá sólo con localizar y explicitar las raíces aristotélicas de buena parte del vocabulario acuñado por Colli, el texto hubiera adquirido una toda otra resonancia. ¿No sería leído de otro modo si supiéramos que la relación entre expresión primitiva y representación se apoya en la distinción aristotélica entre *tode ti* y la categoría de sustancia (*Cat.* 3b10e), que el objeto simple remite al *pragma* (*Interp.*, 16a13-18) y que el objeto compuesto es el *sympeplegmenon* (*Top.* 148b23-32), o que el epígrafe «De cómo las ideas se convirtieron en mariposas» encuentra la razón de su chocante título en *Met.* 1009b36? No cabe duda de que sí, que hubiera sido leído de otro modo – pero por lo mismo, es seguro que se habría desviado la mirada del lector de lo que Colli consideraba fundamental: la atención al modo como se determina progresivamente la representación (entendida como expresión de algo oculto), desde el punto de vista de la

sustancia y a través del análisis del desarrollo de los nexos de objeto. En lugar de esto, las inercias del escepticismo académico nos habrían conducido hacia la antes denostada *polimathia*, la bulimia del erudito travestido en filósofo. Además, y tal vez sea ésta la última palabra ante la que el traductor poco puede ni debe añadir, Colli es irónicamente terminante al respecto. El 9 de octubre de 1969 (*La ragione errabonda* [481]) anota en sus cuadernos póstumos: «Il libro è senza note: mi scuso...».

Por otra parte, los interesados en este tipo de ejercicios pueden consultar con provecho la excelente monografía de Narcís Aragay Tusell, *Origen y decadencia del logos. Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico*, Anthropos, Barcelona 1993.

[3] «Platón inventó el diálogo como literatura, como un tipo particular de dialéctica escrita, de retórica escrita, que presenta en un cuadro narrativo los contenidos de discusiones imaginarias a un público indiferenciado. El propio Platón llama a ese nuevo género literario con el nombre de "filosofía". Después de Platón, esa forma escrita iba a seguir vigente y, aunque el género del diálogo se iba a transformar en el género del tratado, en cualquier caso iba a seguir llamándose "filosofía" a la exposición escrita de temas abstractos y racionales, e incluso ampliados, después de la confluencia con la retórica, a contenidos morales y políticos. Y así hasta nuestros días, hasta el punto de que hoy, cuando se investiga el origen de la filosofía, resulta extraordinariamente difícil imaginar las condiciones preliterarias del pensamiento, válidas en una esfera de comunicación exclusivamente oral, las condiciones precisamente que nos han inducido a distinguir una era de la sabiduría como origen de la filosofía» (G. Colli, *El nacimiento de la Filosofía*, traducción de Carlos Manzano, Tusquets, Barcelona 1977).

[4] *Ibid.*

[5] «Muchas generaciones de dialécticos elaboraron en Grecia un sistema de razón, del "logos", como fenómeno vivo, concreto, puramente oral. Evidentemente, el carácter oral de la discusión es esencial en ella: una discusión escrita, traducida a obra literaria, como las que encontra-

mos en Platón, es un pálido subrogado del fenómeno originario, ya sea porque carece de la más mínima inmediatez, de la presencia de los interlocutores, de la inflexión de sus voces, de la alusión de sus miradas, o bien porque describe una emulación pensada por un solo hombre, y exclusivamente pensada, por lo que carece del arbitrio, de la novedad, de lo imprevisto, que pueden surgir únicamente del encuentro verbal de dos individuos de carne y hueso.

»Pero ¿es realmente un edificio ese sistema del "logos" así elaborado? Es decir, además de estar constituido por el análisis de las categorías abstractas y por el desarrollo de una lógica deductiva, o sea, por la formación de los conceptos más universales a que puede llegar la capacidad abstractiva del hombre, y por la determinación de las normas generales que regulan el procedimiento discursivo de los razonamientos humanos, ¿ofrece acaso, además de todo eso, un contenido doctrinal y dogmático de la razón, un auténtico complejo constructivo, un conjunto de proposiciones concretas que se impongan a todos? La respuesta es negativa: en el planteamiento mismo de la discusión griega hay un intento destructivo, y un examen de los testimonios sobre el fenómeno nos convence de que este intento lo ha realizado la dialéctica» (G. Colli, *loc. cit.*).

[6] *Ibid.* En la caracterización que Colli hace de la dialéctica zenoniana resuena poderosamente el eco del modo en que J. L. Borges resume la enseñanza de Zenón: «*El mayor hechicero* (escribe memorablemente Novalis) *sería el que hechizara hasta el punto de tomar sus propias fantasmagorías por apariciones autónomas. ¿No sería éste nuestro caso?* Yo conjeturo que así es. Nosotros (la indivisa divinidad que opera en nosotros) hemos soñado el mundo. Lo hemos soñado resistente, misterioso, visible, ubicuo en el espacio y firme en el tiempo –pero hemos consentido en su arquitectura tenues y eternos intersticios de sinrazón para saber que es falso» («Avatares de la tortuga», *O. C.*, I, Emecé, Barcelona 1989).

[7] *La ragione errabonda* [86]. En la tercera parte del presente texto se abunda sobradamente en este mismo sentido.

Filosofía de la expresión



Para Anna Maria

La apariencia

Esto es aquello –
esto no es otra cosa que aquello...

Bṛhadarāṇyaka Upanishad

1
La representación

Una ilusión de la filosofía moderna

En los últimos siglos se ha creído que iba a resultar fácil tomar al asalto la ciudadela del conocimiento en cuanto fuera posible entrar en lo íntimo del sujeto, desentrañar el mecanismo interior del que surgen las representaciones del mundo externo. En general, la filosofía teorética ha sido psicologizada. En cambio, se ha juzgado ingenua la posición de los filósofos griegos, que ignoran el sujeto cognoscente y tratan los problemas gnoseológicos en términos de objeto.

Es justo retorcer tal acusación de ingenuidad contra los modernos. El estudio de las representaciones, elementales o elaboradas, comienza siempre por el objeto y no puede partir del sujeto, siempre lábil e inasible. Tan sólo hablando de objetos es como se puede tratar del sujeto, o más concisamente: si hablamos sobre algo, hablamos de un objeto.

El conocimiento es del pasado

Si el pasado tiene una menor realidad que el presente, cuanto menos para quien está inmerso en el presente, entonces también el conocer es menos real que el vivir inmediato (si es posible vivir fuera de la representación), porque cada conocer está hecho de recuerdos, objetos, palabras, cuyo origen para nosotros es el pasado.

Un sujeto se representa algo: esto es justamente el conocer. Pero esto nos remite directamente a un tiempo pasado, en el que algo no era todavía representación, y de donde ha sido separado para poder ser representado.

Repraesentatio

La palabra "representación" usada aquí no debe entenderse como traducción de la alemana *Vorstellung*, término que ha hecho fortuna en la filosofía moderna, sino más bien con el significado primitivo de un "hacer reaparecer delante", es decir de una "reevocación". Así pues, el acento no cae sobre el "objeto para un sujeto", sino sobre la función "representante", que implica memoria y tiempo.

Sujeto y objeto

Se ha dicho que la relación entre sujeto y objeto no cubre la esencia de la representación. El objeto no es un elemento, formal o sustancial, que conduzca a la representación, no es un ingrediente o una de sus notas definitorias, sino que es algo cuyo significado o cuya realidad sólo se puede esclarecer si se presupone la representación.

Lo mismo reza, como es obvio, para el sujeto, que es el término complementario del objeto. Además el sujeto no sólo es insustancial por excelencia *(lucus a non lucendo!)*, sino que es un término mucho más elástico y comprimible. Siempre es posible reducir el sujeto a puros términos de objeto. Donde aparece un objeto, éste debe ser conocido por un sujeto –pero a su vez este último, junto con su objeto, podrá ser considerado como un objeto de un sujeto ulterior. Se puede pues hablar de relación sujeto-objeto sólo provisionalmente, para describir una situación dada de los objetos.

Empleando un lenguaje lógico, se dirá que en tal caso se apela a categorías periféricas. Determinar la representación como relación entre sujeto y objeto significa considerarla a la luz de las categorías de la posesión y de la situación. Debería intentarse su determinación desde el punto de vista de la sustancia.

Pensar el sujeto del conocimiento

Desaparece así la dificultad de cómo es posible conocer el conocimiento. Tal dificultad está vinculada al concepto moderno del sujeto como sustancia, o incluso como mero espejo: en este caso, ¿cómo sería posible conocer aquello que es la pura condición del conocimiento? Pero si el sujeto se reduce totalmente a términos de objeto, también el conocimiento estará hecho de objetos. Desarrollar de modo cada vez más vasto el nexo de los objetos significará entonces lo mismo que conocer el conocimiento.

Preeminencia del sujeto como signo de involución

Los Griegos no conocieron nada parecido a nuestro sujeto excepto como tema de discusión psicológica, que para ellos tenía un significado mítico-religioso o bien especializado. En cualquier caso, este sujeto ocasional fue identificado, total o parcialmente, con el objeto, en particular en el conocimiento noético. Lo cual es la versión mística de lo que se ha evocado antes como reducción del sujeto al objeto, ahora en sentido contrario.

En cambio, todo anda desencaminado en la teoría moderna del sujeto, empezando por el vocablo, que a través de una historia equívoca remite a un término técnico aristotéli-

co de significado completamente diferente, así como a Platón y seguramente más lejos todavía.

La sustancialidad del sujeto, aunque refutada por Kant, ha resurgido luego travestida de diversos modos. Pero incluso en las doctrinas más dignas sobre el asunto, en las que el sujeto de conocimiento se convierte en una síntesis pura, o en un simple punto de referencia para cada representación, la noción de sujeto no sólo anda desencaminada, sino que resulta seriamente peligrosa. Es preciso reducirla a mero concepto relativo, intentar eliminarla completamente de cualquier consideración en profundidad.

La representación como dato

No es posible definir la representación, su campo es demasiado vasto. El sentimiento más interior, el instante de Goethe o el éxtasis de Plotino, es ya una representación, como el pensamiento más abstracto y universal también es una representación. Desde el puro punto de vista categorial se puede asignar una esencia a la representación, que será la relación. De hecho, la representación es el único dato primitivo.

Sólo es posible darle una denominación como "reevocación", es decir como explicación metafísica de su significado.

El mundo es representación

El mundo que se ofrece a nuestra mirada, lo que tocamos y lo que pensamos, es representación, como desde las antiguas Upanishad y de Parménides en adelante han comprendido todas las especulaciones penetrantes. En este punto se puede ser tajante.

Pero el mundo es representación en tanto que está subordinado a la categoría de la relación. En efecto, la representación no tiene sustancia, es una simple relación, una conexión fluctuante entre dos términos –llamados provisionalmente sujeto y objeto– inestables, cambiantes, continuamente variables, transformándose el uno en el otro, de modo que lo que en una representación es sujeto será objeto en otra.

Si se quiere considerar el mundo como sustancia, no en tanto que sustraído a la esfera de los datos primitivos, sino precisamente este mundo que es representación, es necesario buscar algo inmediato, de lo que el mundo indique el ser. El mundo será entonces sustancia en un sentido únicamente categorial, expresará algo oculto, sustraído a la sensación y al pensamiento.

Goce del contemplador

Captar la intuición, o ser atrapado por el *pathos*, de que el mundo en el que vivimos es una apariencia, una ilusión, con

la consistencia de un sueño o, en términos sin énfasis, una representación, es una experiencia nada insólita –como estado de ánimo– en los años jóvenes, pero es decisiva cuando alcanza un grado férvido y perdurante de intensidad. No se trata de un descubrimiento de ayer: hay que retroceder casi tres mil años, cuando se busca su origen.

Quien está afectado por este *pathos* tiene tendencia a la contemplación, porque intuir significa contemplar; y contemplar es distanciarse del fondo de la vida. Quien está inmerso en ella no puede sentir su ilusoriedad. Conocer es perder algo del manantial de la vida.

Pero el goce del instante, paradójicamente, es más intenso en el conocedor. La visión instantánea de un fragmento de vida es conmovedora para quien se aleja de la vida, suspende sus impulsos de apropiación, y al hacerlo se desvanece, derramándose fuera de sí, en la imagen reconocida como ilusoria. El ahorro de la acción se traduce en adquisición de potencia: quien asiste a un espectáculo recibe fuerza.

La vida y el fondo de la vida

Como una niebla iridiscente que sale de oscuros pantanos o de una húmeda pradera, así es el mundo de las cosas que nosotros llamamos vida –«aspectos múltiples que abandonan y mudan los senderos tormentosos de la vida»– pero a la que seguramente es más justo designar como el velo de otra vida,

como el sueño de un dios. En Grecia, esta visión adopta la figura de *Fanes.* Algo está oculto en lo profundo.

Solidez de la representación

De este modo, el mundo de las cosas no sería más que una concatenación, una estructura cognoscitiva. Frente a ello, se ha aludido al fondo de la vida, a algo oculto, pero por ahora esto es menos que una hipótesis, es una sugerencia y una sugestión. Por otra parte, este mundo de la representación sería apariencia de un modo más consistente y concreto de lo que parece a primera vista. Aunque esta realidad manifiesta se reduzca a una trama de puras relaciones, esto no le impone un límite grosero en el sentido de que, suprimido un sujeto de conocimiento empírico o universal, quedara por ello suprimido el mundo. Si se afirma la inconsistencia del sujeto, o por lo menos que el sujeto no es un término fijo o final, ya no se podrá decir que la realidad de este mundo esté determinada tan banalmente.

Llamamos ilusoria a esta realidad porque estamos habituados a entender por realidad verdadera a algo en sí, independiente de nosotros y por consiguiente también de nuestro conocimiento. Pero lo que tiene derecho a llamarse cabalmente realidad es únicamente esta realidad ilusoria. Al mundo oculto, si tiene sentido aludir a él, no le corresponde el atributo de la realidad, porque no le corresponde nin-

gún atributo: los predicados pertenecen a la representación.

Y así, el universo de la naturaleza, el cielo y las estrellas con sus presuntas leyes, el hombre y su historia, con sus pensamientos más sutiles y sus acciones más rotundas, todo ello no es otra cosa sino representación, y por tanto es lícito interpretarlo como un dato cognoscitivo. Todos los demás nombres que la acción humana puede proponer con la pretensión de desvelar algo sustancial, elemental, algo unificador del caleidoscopio de la experiencia, los nombres de idea, espíritu, voluntad, instinto, acción, potencia, no están justificados y no explican nada, revelan simplemente la intrusión de conceptos metafísicos en la interpretación de los nexos dinámicos que la representación como tal, sin ayuda trascendente o trascendental, ya posee en sí. Mirando el mundo del devenir de este modo, con expresión rigurosa y sintética, deberá decirse en general que, en tanto no se reduzca a puros términos de conocimiento y de relación representativa, no existe en ningún modo aquello que se designa con el nombre de acción.

¿El sujeto como elemento común?

Cada vez que se analiza una representación se encuentra un objeto, incluso en el ámbito de una relación, es decir según una perspectiva, como una proyección determinada. Pero es vano buscar el punto desde el que se abre esta visión: en el momento en el que se descubre se convierte en objeto,

absorbiendo en sí al viejo objeto, y una vez más el origen de la perspectiva se nos escapa.

Si en el interior de una representación, como su contenido, todo análisis se encuentra siempre con un objeto, ¿será preciso entonces examinar las condiciones de la representación, sus conexiones, para descubrir algo del sujeto? En cualquier serie conexa de representaciones existe un doble elemento común, que siempre está fuera de la representación simple: del lado del objeto, es decir de lo que debe postularse como sustrato común a todos los diferentes objetos de la representación, deberá tratarse de un elemento que esté más acá de la serie de las representaciones; y del lado del sujeto, frente a su fuga indefinida como la de una imagen en un espejo, el elemento común a una serie de representaciones es el nexo que las une y que eventualmente vincula sus objetos simples en el interior.

De este modo se le reconoce al sujeto una función condicionante respecto del objeto: empíricamente, es la comunión entre las representaciones la que nos pone sobre la pista del sujeto, y psicológicamente la búsqueda está guiada por lo que era anterior y lo que será posterior, en la esfera de la memoria. El elemento común, constante, persistente, es la condición para una confrontación entre las representaciones. El sujeto más universal será algo común a la serie –o a la serie de series– de representaciones más amplia.

La acción es una *qualitas occulta*

En consecuencia, el conocimiento existe, pero no hay un portador del conocimiento. Y si no hay un portador del conocimiento, ¿cómo podría existir un portador de la acción? Por otra parte, sin portador de la acción ni siquiera es concebible una voluntad, y la acción misma, sin un portador que le sea propio, es absurda. ¿Quién actuaría?

El concepto de acción resulta así ficticio, es una abreviatura, una aproximación, un salir del paso expeditivo que asume como unidad (metafísica) lo que en términos de conocimiento –que son los únicos datos aceptables– se reduce a una serie intrincada de nexos entre representaciones.

La ilusión del idealismo

No es el sujeto quien crea la realidad, no es el yo quien crea el ser, ya que cada representación contiene el sujeto, o mejor lo implica, pero no está creada por el sujeto.

De hecho, crear es un actuar, de modo que nos encontramos de nuevo en la mitología de la acción; a la formación de las representaciones se les podrá aplicar a veces la categoría de la causalidad, pero en tal caso no podrá ser sino una representación en tanto que tal, en su unidad, la que sea considerada como causa, y de ningún modo un sujeto siempre fugitivo y cambiante, que se muestra como causado antes que como causa.

Es por el contrario la *cogitatio* la que construye el *cogito*, no el *cogito* el que construye la *cogitatio*; en definitiva, puede existir una *cogitatio* sin *cogito*, pero no a la inversa.

El escollo del solipsismo

Kant mostró de modo decisivo que el *cogito* no podía crear el *noumenon*; sin embargo, ya que el *cogito* había creado de algún modo el *phaenomenon*, mientras que el *noumenon* contrapuesto fue rápidamente cuestionado, el resultado final fue al parecer una confusión entre el único ser posible y el *phaenomenon*. Y el sujeto, aunque privado de toda sustancialidad, continuó siendo siempre la condición suprema del conocimiento, hasta el punto de que Schopenhauer, que fue el discípulo más fiel de Kant, tuvo que confesar que la objeción solipsista parecía resistirse a cualquier tentativa de refutación.

En tal caso, cualquier huella de representaciones constituidas por sujetos diferentes del nuestro (prescindiendo de la pregunta por la cosa en sí, que se supondría inexistente) sería reconducible a representaciones de nuestro único yo, entiéndase éste como se quiera. Pero si se afirma que no existe un sujeto –sustancial o no– como vértice universal del conocimiento, la tesis del solipsismo se desvanecerá entonces como niebla al sol.

La capacidad de conocimiento

Las distinciones del lenguaje gnoseológico, más o menos técnico, entre sentido, imaginación, intelecto, razón, no se toman aquí en consideración. De hecho, con la desaparición de la hipótesis del sujeto, la búsqueda de las diversas facultades o capacidades del conocer resulta completamente vana. Sería preciso alguien que pudiera ser capaz de esto o aquello, un soporte para estas facultades.

Los términos citados indican funciones ficticias, en cuya base están siempre representaciones, que en tanto que tales son homogéneas por naturaleza. Que el objeto de la representación se encuentre más o menos próximo a la esfera de la impresión sensorial no afecta a la esencia de la representación misma. Como máximo, se podrá indagar si en la naturaleza y en la concatenación de las representaciones pueden determinarse sus especies particulares.

El despertar de Buda

¿Qué fue lo que aterrorizó el ánimo de Buda cuando, despertando en la hora que precede al alba, tuvo la impresión de que su palacio real ardía y se apoderó de él, bruscamente, el impulso de huir para siempre de las imágenes convulsas del anhelo terrestre? Salas vacías, cenizas aún calientes tras el festín. Lámparas agonizantes iluminan cuerpos aban-

donados, vencidos por la ebriedad; esclavos y bailarinas deliran su sueño, muestran desnudeces repugnantes.

Pero el velo se ha rasgado; súbitamente la vida queda reconocida como un arabesco angustioso, y se manifiesta su naturaleza ilusoria. En el hijo de un rey, el impulso hacia el dominio presagia la mayor victoria: al conocedor le será posible extinguir el foco de este incendio, cortar las raíces de este delirio de la apariencia. A caballo Buda huye en la soledad.

2
La expresión

Extensión del dominio del conocimiento

La referencia al pasado, inherente al conocimiento, se borra en el mecanismo de la representación. El objeto del conocimiento parece agotarse entonces dentro de los límites de la representación singular. Pero, en sí misma, la representación es evanescente, incluso en su naturaleza cognoscitiva: esta última se recupera, profundizada, con una referencia a alguna otra cosa exterior a la representación determinada.

Incluso en la representación singular, el conocimiento es así una ilusión en la ilusión; sin embargo, desvinculada de la perspectiva de un sujeto particular, es decir si se la considera no desde el interior, sino primeramente según el conjunto de las perspectivas y luego desde el exterior, como signo y manifestación de alguna otra cosa, en un contexto metafísico, entonces es más exacto que el conocimiento, en lugar de representación, reciba el nombre de expresión.

Expresión como término metafísico

Desde el punto de vista expresivo, el objeto de la representación es interpretado como un signo, un jeroglífico que indica alguna otra cosa. Por ahora, la eventual diferencia de naturaleza entre significante y significado, a partir de la cual se podría hablar de símbolo, que no es sino un aspecto de la expresión, carece de interés. Por el contrario, si atendemos al carácter manifestante de la expresión, considerada como un espectáculo que prescinde de los espectadores, es decir, por un lado, a la aportación, al incremento de claridad, luminosidad, exterioridad, cognoscibilidad, en una palabra, al ingrediente apolíneo, y por otro, a la conservación de alguna otra cosa, que de este modo queda expresada, con un vínculo que no es sólo de producción sino que señala el paso de una naturaleza a otra de diferente forma en la que persiste sin embargo algo de la primera, entonces se verá que un concepto tal de expresión no puede ser circunscrito en su aplicación a una esfera que podría llamarse estética, es decir antropomórfica, en el sentido de una significación humana peculiar, cuyas formas son, primeramente, la palabra, dada de modo inmediato como sonido de la voz, o de modo mediato, manifestada por medio de la escritura, y luego, el gesto, el movimiento del cuerpo, el sonido musical, los signos reproductivos transferidos por el hombre a la materia inerte.

La expresión es la sustancia del mundo

Aquello que remite a alguna otra cosa, sin ser un accidente o un término relativo, se entiende tradicionalmente que alude a ésta como a su sustancia. La significación, la manifestación toman su nombre de alguna otra cosa que está debajo. Pero ese estar debajo, si se introduce en el contexto discursivo, ya no está debajo. Lo que verdaderamente está debajo no puede ser llamado sustancia, porque no le corresponde ningún nombre, precisamente porque está oculto y sólo puede ser expresado. También "sustancia" es un término discursivo; desde el momento en que una representación se dice expresión de algo puede ser considerada como sustancia.

Se puede suponer que Aristóteles, si se le comprende con sutileza, usó de modo parecido el término "sustancia" *(ousía)*, que ante todo es una categoría, es decir un predicado, o en otras palabras una representación, y que además desvela, nombra una inmediatez que está fuera del contexto representativo.

De este modo, si para tener un sentido la sustancia debe ser incluida también en la representación, su estar debajo deberá colocarse más arriba, y este instrumento de conservación que llamamos "expresión" será precisamente el que constituirá la sustancia en tanto que alusión a algo oculto. El mundo tal como se presenta ante nuestros ojos, en general y en cada configuración particular, es pues, como sustancia, una expresión de algo desconocido.

Indicios para deducir la expresión

La representación es un dato, la expresión es una hipótesis, una interpretación justificada por el mecanismo primigenio de la memoria; su producto está condicionado por la persistencia, por la comunidad con una inmediatez extra-representativa de algo que antes "era" y que luego todavía es, aunque de una forma totalmente otra. Éste es el testimonio de la memoria que, por consiguiente, deduce, justifica el que se asuma la expresión como principio interpretativo universal. La memoria conserva algo y lo manifiesta: es apropiado llamar a esto expresión de lo que era antes.

Las series expresivas

Repitámoslo: por expresión se entiende aquí una representación a la que se ha sustraído la naturaleza perspectivística de un objeto según un sujeto, y que, en consecuencia, es considerada como algo simple; precisamente como el desvelarse de otra representación o de otra naturaleza.

Se ha dicho antes que la expresión alude a algo desconocido, pero este algo desconocido a su vez puede desvelarse como expresión de otro desconocido ulterior. Se establece así un nexo entre las representaciones, nuestros datos se disponen en una trama interpretativa. Sondeando la naturaleza de las cosas recorremos el camino de la expresión, siempre

en busca de algo que está detrás, que queda expresado. Pero en este camino hacia lo profundo, se llega siempre a un punto a partir del cual no es posible ir más allá, a algo definitivamente desconocido.

Ampliando ahora la hipótesis, si el mundo es un entramado de cadenas expresivas, será la serie completa de las expresiones, para cada cadena, la que tendrá que poner de manifiesto en cada caso el fundamento, si es cierto que cada representación expresa a aquella que la precede en la serie.

El análisis de la expresión a la que antes se ha dado el nombre de antropomórfica, y cuya estructura es estética o lógica, conduce a distinguir dos caracteres que constituyen su esencia universal y que, en consecuencia, conciernen a todo el género, es decir a la expresión en sentido metafísico. Se trata, en primer lugar, de la pobreza, de la carencia, de la insuficiencia, de la mengua, de la degradación inherentes a lo que ésta manifiesta, a lo que traduce, a lo que indica, a lo que expresa, y que hace que se distinga de lo que es manifestado, traducido, expresado, de aquella oscura profundidad que únicamente es expresada, sin ser expresión. Pertenece a la naturaleza de la expresión el tener que dejar que se pierda en parte algo, el desvelar sólo de modo incompleto e imperfecto. Aquello que se exprime es más rico que la expresión. Este carácter de insuficiencia repercute en la tendencia, inherente a la expresión, a seguir expresándose, hasta casi alcanzar lo que siempre se le escapa, es decir en el impulso mediante el que se articulan las cadenas expresivas. Esta tendencia

nos conduce al segundo carácter esencial de la expresión, que consiste en la adquisición en representabilidad respecto a lo que es expresado, en una ganancia, un acrecentamiento, en una extensión respecto a la forma y a las dimensiones de la apariencia, de modo que compense, que equilibre la mengua congénita gracias al dominio siempre más amplio de la cantidad, desde el nivel de la intuición hasta la esfera ascendente de la abstracción.

Trama de series convergentes y divergentes

La hipótesis de la expresión acaba por configurar el mundo de la apariencia, en su totalidad, como constituido por una trama de caminos convergentes que partiendo de una multiplicidad definida de puntos de inmediatez extra-representativa tienden, por medio de otras tantas series expresivas, hacia una sola representación, que es su vértice concreto, objetivado, visible de la apariencia, y de caminos divergentes, que desde un único punto de inmediatez se esparcen en un número indeterminable de representaciones, cada una de las cuales puede propagarse en una ulterior serie expresiva definida.

Esta serie determinada expresa en su totalidad la inmediatez de donde toma el origen, y, además, es propio de la naturaleza de la apariencia una producción de infinitas series de series semejantes, tanto en los caminos divergentes

como en los convergentes. Un determinado grado expresivo de un punto de inmediatez se agota en cada serie: pero la inmediatez está siempre ahí, o más precisamente, está fuera de la forma temporal, hasta el punto de que el impulso expresivo continúa su tarea indefinidamente, en la medida en que su naturaleza refleja en el tiempo la naturaleza extra-representativa de la inmediatez, a través de infinitas cadenas determinadas.

El eterno retorno

La relación entre expresión e inmediatez queda ilustrada por la concepción del eterno retorno de cosas iguales. En efecto, si un punto de inmediatez se expresara en una cadena determinada y única, irrepetible, de expresiones, no cabría sino atribuir metafísicamente una voluntad a la inmediatez, lo que es absurdo. ¿Por qué una cadena expresiva dada debería intervenir precisamente en un momento determinado y no en otro? ¿Cómo se explicaría el vínculo en el tiempo, es decir en la apariencia, entre algo que está fuera de la apariencia y las series expresivas? ¿Porque entonces la inmediatez "quiere" tal expresión? Pero la expresión no es sino la repercusión, el espejo, cuyas imágenes –como dice Plotino– «se arrojan en el tiempo», de algo que está fuera del tiempo, que no se mueve ni está quieto, que no quiere. Por ello, la naturaleza de la expresión es "repetirse" eternamente (repe-

tirse significa expresarse con continuidad en el tiempo), ya que el tiempo en su conjunto –pero a través de "determinadas" series expresivas– expresa la esfera de las inmediateces que siempre están ahí.

La expresión no puede ser continuamente nueva, es decir constituir una serie indefinida, ya que la inmediatez se revela precisamente por medio de algo determinado. Así el campo de las expresiones determinadas que se manifiestan a través del tiempo en su conjunto –abierto e indefinido– requiere en verdad el eterno retorno.

El organismo desde el punto de vista expresivo

Para explicar el fenómeno del organismo no es necesaria una concepción finalista. Un conjunto de puntos de inmediatez, a través de otras tantas series expresivas, se recoge finalmente en un foco, que es la representación de un organismo. Así, la unidad orgánica no se presupone en la esfera de la inmediatez, sino que pertenece totalmente a la representación y está constituida mediante la convergencia de un gran número de series en una sola expresión final, que es precisamente el organismo en tanto que compuesto unificado de expresiones.

El hombre como organismo es un ejemplo de esta convergencia expresiva. Y en general, el *principium individuationis* no entra en la naturaleza extra-representativa ni proviene

de ella, sino que es solamente un aspecto de la estructura de la representación o, más precisamente, un aspecto de la estructura convergente de las series expresivas.

El reflujo de la apariencia

El nexo entre las expresiones, y paralelamente entre las representaciones, es continuo, homogéneo, sin saltos cualitativos: la única alteración tiene lugar al invertirse la dirección, por un reflujo. Es como si la expresión, según la tendencia propia de su naturaleza, tras haberse alejado de la inmediatez, intentara recuperarla retrocediendo. Esta inversión se instaura con la aparición de una vasta convergencia de series expresivas en los organismos más complejos.

Cada expresión acrecienta la extensión de lo que expresa; pero cuando la trama elaborada de muchas series converge en una expresión orgánica, el impulso manifestante aparece obstaculizado, corre el riesgo de detenerse, ya que la concentración parece oponerse al natural incremento extensivo. Se abre entonces una vía subsidiaria, mediante la cual la ganancia en extensión se produce en el interior del objeto representativo por su multiplicación y no, como ocurría antes, mediante su ensanchamiento. Con esta expansión surge el universal, la representación abstracta.

Tal es la continuación humana del mundo como expresión. El lenguaje, constitutivo de las categorías, es un ins-

trumento de esta multiplicación del objeto. El objeto de la abstracción es el filtro a través del cual entrevemos la expresión que precede al reflujo, es una lente deformante que nos presenta como concreción aquello que, al contrario, es plasmado por el reflujo. El organismo humano es pues una expresión final, la cual refluyendo sigue manifestándose siempre a través de objetos abstractos, y además, visto como representación, es un entramado de relaciones cognoscitivas que terminan en un sujeto elaborado. La acumulación de expresiones primarias, por medio de la memoria, constituye –hablando impropiamente– el interior del sujeto, donde continúa operando el nexo expresivo. Sobre la base de este agregado, una vez establecido en su complejidad unitaria, se instaura el movimiento del reflujo de la discursividad, del *logos*.

Expresiones primeras y segundas

Una vez más la terminología aristotélica nos brinda su ayuda. Las representaciones abstractas se desarrollan desde los citados organismos a través de series convergentes y divergentes, que consideradas como expresiones, es decir en su indicación sustancial, son análogas a las sustancias segundas, géneros y especies. De este modo, se llamará expresión primera a una representación, entendida como sustancia, cuyo objeto sea singular, y expresión segunda por el contrario a

una representación cuyo objeto sea plural, en el sentido de la abstracción.

Juego y violencia

La palabra expresión es ambigua, ya que indica tanto el acto como el efecto del expresar. En lo que precede se ha entendido en el segundo significado, como interpretación sustancial de un dato representativo que es conocido a través de un objeto. Pero expresión indica también un cierto nexo entre la inmediatez y el resultado expresivo o entre dos resultados expresivos, y precisamente este otro significado del término expresión es pertinente a su vez para designar la naturaleza del vínculo generalizado entre las representaciones.

En el nexo que une dos representaciones se reconocen dos componentes enfrentados. Un aspecto de este enlace nos lo muestra la naturaleza de la memoria, ya que en la persistencia de la que da prueba, en la conservación de lo que antes era hay un elemento fatal, ineluctable, una consistencia del fondo de la vida, una dureza que prescinde de toda voluntad y se impone desde fuera de cualquier principio de individuación, en suma un elemento de apremio y violencia. El otro aspecto es la gratuidad, lo arbitrario, el salto cualitativo que renueva la separación de la inmediatez y su primera sedimentación expresiva: es un carácter de impredecible levedad, de juego. Una vez más, la palabra expresión, en tanto

que alude a un excavar, a un exprimir, es adecuada para significar conjuntamente ambos aspectos.

En general, expresar quiere decir exactamente esto: manifestar qué era la inmediatez a través de series de representaciones que se desgranan por un imparable capricho, un arbitrio que se impone, un juego que violenta. El ritmo de las concatenaciones expresivas está marcado una y otra vez por el vislumbrarse del elemento imprevisible que se trasluce a través del coercitivo, y que acaba por confluir, o viceversa.

Necesidad y azar

La dilucidación de esta ambigüedad aparece en el reflujo de la expresión, donde las representaciones son abstractas. Aquí, el significado del nexo ya no es inasible y ambivalente, y el impulso expresivo, llegado al extremo de su recorrido, no tolera ninguna oscuridad. La tentativa de recuperar lo inmediato se desarrolla con la clarificación, con la separación de lo que estaba unido, y no solamente en el interior de los objetos, sino también en el significado de los nexos.

En la fase del reflujo, la naturaleza del vínculo entre las representaciones se convierte así en una modalidad, que está determinada según una ley y, siguiendo la huella de aquella violencia queda atribuida sólo a una cierta relación representativa con el nombre de necesidad, o bien, siguiendo la huella de aquel juego, recibe el nombre de azar.

El arte contra la naturaleza

En el arte, el movimiento del reflujo se intenta con la obstinación de dejar que subsista la ambigüedad de los nexos, reprimiendo el impulso abstractivo de las expresiones segundas –en una palabra, esforzándose por restaurar el movimiento primordial de la expresión, sujetando y fijando el temblor de la inmediatez.

Análisis de las representaciones concretas

El lenguaje es constitutivo de las categorías (las cuales de hecho son en primer lugar lo que "se dice" de alguna otra cosa), pero sólo en cuanto entra como factor decisivo en el mecanismo de formación de las expresiones segundas; sin embargo, en el origen, el lenguaje aparece con una función subsidiaria, no legislativa. La representación concreta que presenta un carácter final, cuando por ejemplo convergen en el hombre como organismo más series expresivas, es la base de la que surge sin intermediarios, por un intrínseco impulso a la inversión, la esfera de las representaciones abstractas. El lenguaje aparece implicado en este proceso, pero su intervención sólo es primordial cuando éste ya se ha iniciado. De hecho, la palabra es sobre todo una simple denominación de un objeto representativo concreto; luego designa la primera multiplicación hacia lo abstracto de tal objeto,

y sólo a continuación se convierte en legislativo respecto al tejido de la abstracción, dando origen a las categorías en sentido técnico.

En la representación concreta y orgánica se produce una acumulación de recuerdos, de series mnemónicas, cuya continuación expresiva hacia un incremento en extensión es impedida por la convergencia: el objeto concreto se multiplica entonces, los términos de esta multiplicidad son asociados luego con las confusas experiencias mnemónicas, los nuevos objetos son confrontados y nivelados por medio de la semejanza. De este modo surge algo unitario, que es el universal, y es este resultado interior todavía incierto el que necesita una sanción, el que debe ser afianzado, expresado ulteriormente de modo más estable: la aportación del lenguaje es entonces decisiva.

La palabra como signo de deficiencia

Las palabras expresan objetos de representaciones, sin considerarlas en su sustancia; por consiguiente, son expresiones impropias, no expresiones de expresiones.

De este modo, en la esfera de la expresión le corresponde al lenguaje un lugar colateral: el carácter de insuficiencia, de deficiencia que pertenece a la esencia de la expresión, al no satisfacerse con suscitar siempre nuevas apariencias, hace intervenir entonces eslabones particulares de la cadena ex-

presiva, a modo de doble subsidiario, precisamente la palabra.

"Expresión" y significado

Aquello que se contrapone exhaustivamente a la expresión es únicamente la inmediatez: pero, menos que cualquier otra cosa, el significado no es inmediatez. De ahí se sigue que el significado se sitúa en el campo de la expresión, y será por ello, verdaderamente, la expresión que es expresada por la "expresión".

Expresiones carentes de representación

El arte es expresión de una expresión, y no de un objeto representativo. A la expresión que expresa a veces no se le encuentra una representación correspondiente. Esto sucede a causa de la naturaleza evanescente de tales representaciones, de las que no resulta posible recuperar ni el sujeto ni el objeto. Se experimenta un estupor, como ante un surgir milagroso de la expresión artística: la representación de la que proviene es inasible. La música instrumental ofrece una infinidad de ejemplos. Sin embargo, en las expresiones primeras el fenómeno es más frecuente que en el campo del arte.

Si al contrario, en una experiencia insólita, se capta, aun-

que sea confusamente, una representación tal a la vez que la expresión correspondiente, será difícil seguir recorriendo el ulterior camino expresivo: por lo general, son éstos los instantes que impropiamente son llamados inefables.

3
El espejo de Dioniso

Potencia de la memoria

El conocimiento es memoria solamente, nunca verdadera inmediatez. Las sensaciones, incluso las impresiones sensoriales y, en general, todo aquello que los filósofos han llamado conocimiento inmediato, no son otra cosa sino recuerdos. Y el tejido entero de la conciencia –es decir el conocimiento efectivo de un sujeto humano– lo que sentimos, representamos, queremos, hacemos, nuestra alma o una estrella, es una simple concatenación de recuerdos que se enlazan para constituir el mundo de la representación.

Sin embargo poseemos la inmediatez, sin saberlo. Los recuerdos lo atestiguan: la inmediatez está en el origen de la memoria, pero está totalmente fuera de la conciencia, sin tener semejanza alguna con la sensación, con el sentimiento, con la voluntad. El recuerdo nos indica solamente la dirección hacia algo que es extraño al espacio y al tiempo, que es irrepresentable, pero que, en tanto que origen de la memoria, lo poseemos, y que da seña de sí a través del tiempo. Sin

embargo, si se intenta aislar el tiempo, restringirlo, fragmentarlo, detenerlo, en busca de lo inmediato que se supone contenido en él, no se encontrará ningún rastro. Desgarrado el tejido del tiempo, se abre en medio, de par en par, el vacío en el que se precipita la inmediatez. Aquí, en el intersticio, está el contenido inadvertido, la intensidad no mesurable del fondo de la vida. Pero nosotros malentendemos este contenido, remitiéndolo al objeto actual de nuestra conciencia, como si esta inmediatez también formara parte de la representación.

Consideremos un recuerdo primitivo, es decir un ejemplo de memoria de lo irrepresentable. Un hombre recuerda, fuera de la esfera sensorial, un momento de inmediatez, y alude a esta experiencia interior: «he sentido un obstáculo». Aquí la designación es simbólica, ya que "obstáculo" implica determinaciones espaciales y temporales que pertenecen a la representación, mientras que el contenido de la experiencia es extra-representativo. Sin embargo, este hombre sabe que ha vivido de un cierto modo, incluso si cuando lo vivía no sabía que lo vivía. Se puede vivir algo sin saberlo, y éste es precisamente el caso de la inmediatez. Si hay un saber, es que hay alguien que sabe y algo que se sabe: pero es esto precisamente lo que no se puede establecer en el origen de los recuerdos primitivos. Entonces, si de lo que sabemos no puede decirse sino que es algo, ¿habrá que concluir que el vivir de un cierto modo no es nada en sí y que existe únicamente en el recuerdo que le sigue? La conclusión es correcta si se si-

gue –y no se puede no seguirlo– el hilo de la representación: sin embargo, permanece inexplorado algo que forma parte de la vida pero que no se puede hallar en el tejido representativo y cuya continuidad pone en peligro, dondequiera que se pretenda objetivarlo o fijarlo en el conocimiento.

Por otra parte, lo que es recordado es diferente por naturaleza de lo que "era" la cosa que luego será recordada. El recuerdo advierte que hubo alguna cosa diferente de la representación actual: en esto consiste precisamente la esencia de la memoria. Es la conservación atenuada de algo. Pero ¿de qué? Si el recuerdo es primitivo, no lo es de un recuerdo ni de una representación, sino en todo caso de algo que se reconoce como que no es producido por el recuerdo, sino que eventualmente lo produce, como algo que no debería ser juzgado real, ya que no es un objeto, pero que también es heterogéneo respecto al recuerdo, y también respecto a la forma representativa de la memoria.

El conocimiento aflora solamente en el recuerdo: lo que recordamos, por ejemplo «he sentido un obstáculo», lo llamamos así –y antes incluso de nombrarlo lo conocemos así, puesto que conocer es poner algo como objeto– pero no era un "obstáculo" cuando lo vivimos de aquel cierto modo, ni tampoco era un objeto, igual como no era siquiera un "sentir", aunque "he sentido" indica un objeto, y no cambia nada el que la designación sea interior. Sólo cuando más tarde recordamos esta inmediatez, esta vida queda convertida en un objeto: éste se expresa en representaciones, y éstas en nom-

bres. Sin embargo ¿no podría decirse que entonces ya existía el obstáculo y, distinto de él, el hombre que lo sentía, aunque no hubiera tomado conciencia de ello? Pero el no tomar conciencia significa que falta o que se ha ofuscado el sujeto cognoscente, y esto equivale a decir que no hay ningún sujeto y, por consiguiente, tampoco un "sentir un obstáculo". Si algo no está en nosotros ni fuera de nosotros, no está, no es absolutamente nada. El inconsciente indica solamente los límites de la memoria en un sujeto empírico. Pero en el origen, en la esfera de los recuerdos primitivos, no hay lugar para el olvido.

El instante es el primer recuerdo

Cuando se recuerda algo que tiene una duración, el recuerdo no es de primer grado. Se tiene entonces la expresión de algo que todavía no es la inmediatez, aunque se trate de una expresión, ya que lo que tiene una duración está en el tiempo, y el tiempo está en la representación. El recuerdo primitivo expresa aquello que no sólo está fuera del espacio, sino también del tiempo: la memoria conserva entonces algo sin duración, el abismo que se abre en el tejido temporal.

La famosa experiencia del instante ya es empero un recuerdo ella misma, una expresión de la inmediatez, que no puede coincidir con la inmediatez. Incluso un relámpago de

luz tiene su duración, en su resplandor hay una culminación y un declive, y en general, incluso el instante más pequeño tiene siempre una extensión temporal, es divisible, y de nuevo nos encontramos así en la representación. El instante del que hablan Platón y Goethe y otros exaltadores de lo inmediato es por tanto una designación impropia y simbólica de este último. Sin embargo, la indicación expresiva primordial de la inmediatez sólo puede valer bajo la forma del instante, de la instantaneidad, de donde toma su origen el dominio de la memoria.

El contacto metafísico

El término "contacto" puede servir, con una intención alusiva solamente, para designar la inmediatez. La sugerencia parte de la perspectiva genérica del conocimiento como relación entre sujeto y objeto. El contacto será algo en lo que sujeto y objeto no se distinguen, y más precisamente, aquello de lo que una expresión primitiva es expresión: donde no hay ni sujeto que determine ni objeto que sea determinado –pero la memoria atestigua el nexo entre el sujeto que representa y lo que era antes, como también entre el objeto representado y lo que era antes.

En la impresión sensorial bruta sujeto y objeto parecen confundirse, pero su localización en un órgano de sentido advierte ya que las condiciones representativas subsisten to-

davía y que la separación sigue existiendo. La impresión sensorial remite pues a un fundamento ulterior: queda así postulada una confluencia en la que sujeto y objeto dejan de ser tales. Interpretando lo irrepresentable según la estructura representativa se puede decir que es el contacto entre sujeto y objeto.

De este modo se manifiesta la falta de rigor en el empleo del término "contacto": los términos "sujeto" y "objeto" no tienen ningún sentido fuera de la representación, mientras que si el contacto tuviera lugar verdaderamente entre sujeto y objeto, éstos continuarían existiendo también fuera de la representación.

El método de la interpolación

El contacto, como elemento metafísico, debe ser siempre únicamente un límite incognoscible, postulado por la estructura de la apariencia, y al que remite la expresión analizada.

Surge así una analogía con el método matemático de la interpolación, según el cual, si no se posee la expresión analítica de una función sino sólo un cierto conjunto de valores numéricos, es posible sin embargo –aunque el método no pretende un verdadero rigor– calcular los valores de la función por los valores de x intermedios entre aquellos en relación con los cuales la función es conocida.

En el caso de la interpolación metafísica, si cada dato es representación y si cada representación considerada como sustancia es expresión, entonces, cuando una expresión exprese algo que no resulta una representación, llamaremos contacto a este algo, configurándolo y deduciéndolo según la estructura conocida del nexo entre expresiones. Esta interpolación metafísica es así metodológicamente más cuidadosa que la matemática, ya que entre los contactos interpolados y los datos interpretados como expresiones existe una heterogeneidad de naturaleza.

Aporías de la continuidad

El contacto no se puede definir en un punto. Ante todo hay que distinguir, como ya hizo Aristóteles, entre contacto y punto de contacto. Si consideramos la esfera de la representación bajo las categorías de la cantidad, según la perspectiva del espacio y del tiempo, dentro de donde están colocadas las expresiones primeras y todas sus determinaciones de sujeto y objeto, resulta postulado entonces como fundamento cuantitativo de la representación el concepto de continuidad. A partir de ahí el punto de contacto en sí no existe, ya que cada cantidad continua es divisible en cualquier parte sin dejar nada en medio. Se pueden considerar inaceptables por consiguiente las tentativas de afirmar el punto de contacto, que en todo tiempo se han intentado con el fin de do-

minar racionalmente la cantidad continua: es vano pensar, con Aristóteles o Dedekind, en una unificación de las partes *(synapsis)* o en un elemento separador entre dos clases de un sistema continuo. Pero volveremos sobre esto más adelante.

Desplacemos ahora el discurso de la esfera de la matemática a la de la metafísica: si el contacto se define en un punto, aparecerían de nuevo sujeto y objeto, y el punto definido pertenecería a uno o a otro. No podría pertenecer a ambos, ya que cada parte de lo que se llama objeto es tal sólo para un sujeto que le es extraño. Así pues el contacto no puede ser un punto y sólo nos queda pensarlo como división entre dos segmentos en los que una línea se rompe. En tal caso el contacto de sujeto y objeto vendría expresado mediante un vacío representativo, ya que tal es la citada división, en cuanto que, según la cantidad, la línea es lo mismo que los dos segmentos, uno de los cuales indicaría al sujeto y el otro al objeto. Con el corte de una línea continua, que es una representación, se señala algo que no pertenece a la representación, y que simbólicamente llamamos contacto, tangencia, conjunción. Y es a partir del análisis de la representación –en este caso del concepto universal de continuidad– que emerge algo no dominable, con lo que se alude así a lo irrepresentable. Lo no dominable es aquel vacío que se abre en medio, y que el tejido de la continuidad no debería admitir. Pero por definición el continuo puede ser cortado, y ¿cómo se podrá evitar entonces que la división caiga entre dos segmentos, los cuales están en contacto en el sentido limitado

de que entre ellos no hay nada? El contacto es así la indicación de una nada representativa, de un intersticio metafísico, pero es una cierta nada, puesto que lo que no es, su entorno representativo, le da una determinación expresiva.

Parménides acude en ayuda

Pero ¿cómo puede insinuarse el recuerdo en la trama de la representación? Si recordamos la inmediatez, si esto es posible, en términos de una deducción, es porque entre aquella inmediatez y nuestro recuerdo hay algo en común. Y si la conservación no presupusiera una pertenencia, es decir si nuestro recuerdo no participara de algún modo de aquella inmediatez, no podría ni siquiera subsistir, ni expresarla a través de la representación. Ciertamente este elemento común no se puede explicar mediante el sujeto y el objeto, que en la inmediatez están ausentes. En lo irrepresentable la esfera de la expresión encuentra un límite, que no puede reducir, pero que debe interpretar, precisamente porque ella misma lo manifiesta.

Dice Parménides: «Por algo concatenado es por lo que comienzo: y efectivamente allí regresaré de nuevo». La circularidad de la experiencia cognoscitiva es lo que conduce a la conclusión de la compacidad del fondo de la vida. Con ello se alude a algo más que a un eterno retorno de las cosas iguales. Este retorno es captado por Parménides precisamente como

expresión del "ahora", del presente, de la inmediatez no aparente y oculta, "lejos del sendero de los hombres". El eterno retorno asegura que, fuera de la representación, "lo que es" está inexorablemente encadenado a "lo que es", sin los intersticios de la apariencia. La circularidad del conocimiento es la garantía de la posesión de un presente inextenso.

De este modo lo inmediato se entrelaza con la expresión, y lo extra-representativo es arrastrado a la inmanencia. El contacto metafísico no es un principio trascendente, del que todas las series temporales serían una expresión *a posteriori*. La fatalidad irreversible del tiempo vale dentro de la expresión circunscrita, pero en la apariencia total, en virtud de la circularidad inagotable de las series expresivas, cada instante de tiempo es el recuerdo de un comienzo. Y el comienzo –en sí fuera del recuerdo y por ello del tiempo– es siempre un contacto, que resulta deducido así del eterno retorno, del tejido temporal donde no sólo cada después es un antes y cada antes un después, sino donde cada momento alude a un inicio y lo expresa. El presente está entrelazado en este tejido, aunque sin pertenecerle: si se pretende captarlo a lo largo del fluir del tiempo, el hilo se rompe y el presente se precipita en el fondo del abismo.

El contacto no es sensación ni voluntad

Ya Aristóteles, fuera del contexto de la doctrina de la con-

tinuidad, habló de un contacto en sentido metafísico: aunque no se refiere a la relación entre sujeto y objeto, sino a la naturaleza de la sensación, a la experiencia táctil en concreto. Ha quedado dicho ya que no solamente la sensación como fenómeno elaborado, sino también la misma impresión sensorial bruta revela una naturaleza representativa. La dirección indicada por Aristóteles es en cualquier caso la buena, y tal vez fue por un rasgo de antiguo señorío, o por una intención en algún modo esotérica de sus escritos conservados, por lo que se vio impulsado a dar una simplificación expeditiva.

Pero ¿qué es lo más próximo al contacto: la impresión sensorial, el órgano de sentido o el objeto sensible? Parece obvio responder que los dos últimos son causa de la primera; sin embargo esta explicación se obtiene invirtiendo el orden natural de la causalidad y malentendiendo una relación de razón-consecuencia como si fuera de causa-efecto. En general, si A es causa de B, entonces bajo ciertas condiciones B será la razón de A. Por otra parte el órgano de sentido y el objeto sensible parecen preceder efectivamente en el tiempo e incluso causar la impresión sensorial, pero no es así: manifiestan la agregación de un número elevadísimo de análogas impresiones sensoriales precedentes, y la impresión actual se une a éstas, contribuyendo a completar la representación de este objeto y de este órgano, y encontrando una expresión temporal y espacial más elaborada justamente allí, donde en el órgano de sentido se escinde una parte del sujeto conte-

nido en la representación de la impresión sensorial. El órgano y el objeto sensible se modifican, mutuamente, siguiendo la impresión actual, que alcanza entonces según uno de sus aspectos una expresión propia. Allí donde la impresión sensorial es instantánea o aislada, la tesis del eterno retorno, según la cual cada instante de tiempo alude a un principio, ayuda a concluir la deducción.

Que las impresiones sensibles se manifiesten en el objeto sensible y en el órgano de sentido no significa sin más que sean su causa: lo serán bajo ciertas condiciones, sobre las que se insistirá al hablar de la causalidad. Por otra parte, la inversión del mecanismo de la causalidad y el cambio de la relación causa-efecto por la de razón-consecuencia se localizan no tanto en un más acá de las representaciones de órganos de sentido y de objetos sensibles sino más allá, allí donde se desarrollan las representaciones abstractas (igualmente, el filtro deformante de las representaciones abstractas, a través de un mecanismo complejo, contribuye a realizar la inversión antes observada). Decir por ejemplo que los elementos químicos y las fuerzas que los mueven son la causa de los órganos de sentido y de los objetos sensibles significa entender expresiones menos abstractas como causadas por expresiones más abstractas, cuando se debería afirmar lo contrario; eventualmente podrá concederse que dichas representaciones constituyen las razones de las representaciones de los órganos de sentido y de los objetos sensibles.

Por otro lado la sensación, o si se prefiere la percepción

sensible, como representación elaborada, se avecina con la representación del órgano de sentido y del objeto sensible (que en parte constituyen sus expresiones directas) por medio de categorías abstractas y de la separación del elemento subjetivo sintiente. La sensación aparece entonces bien alejada del contacto metafísico: es el punto terminal de una serie convergente de expresiones que parten de una multiplicidad de contactos (designación impropia, ya que está interpolada basándose en la verificación, a través de las expresiones intermedias, de las "muchas" vías que de los contactos convergen hacia la sensación). La sensación es así una expresión primaria terminal, que puede ser considerada como una representación cuyo sujeto estaría organizado, de modo que resulte simultáneamente sujeto de todos los objetos terminales de esta serie. Como punto terminal de un grupo de series expresivas, la sensación se sitúa en la mayor convergencia de un gran número de grupos de series, temporalizándose y localizándose allí donde se concentra el grandioso fenómeno expresivo del organismo animal. A pesar de esto el parentesco indicado por Aristóteles entre contacto metafísico y sensación sigue siendo válido: esta expresión terminal es también la más rica y la más determinada, y en ella alcanzan cumplimiento las series expresivas primarias de los contactos correspondientes. El redescubrimiento de los contactos no debería partir de un análisis inductivo de la sensación, sino ser conducido por el retroceso de la memoria hacia lo inmediato.

Igualmente llamar voluntad a la inmediatez, como hace Schopenhauer, es pertinente en tanto que sugestión de fondo, pero inexacto en la formulación, primeramente porque la voluntad está en el tiempo y en el espacio, es decir pertenece a la representación, y luego porque es un producto típico derivado y engañoso de la representación, una ilusión en la ilusión.

Insuficiencia en profundidad y en superficie

Aquello que se transmite del contacto a la representación, en el manifestarse de la apariencia, constituye el carácter de la comprensión, perteneciente a la representación. Es todo lo que efectivamente es expresado del contacto por la concatenación representativa. En cierto modo, si la expresión es expresión, entonces lo que ésta expresa debe contenerlo necesariamente. Este aspecto de la comprensión se ha establecido ya respecto de las expresiones segundas, pero debe ser postulado también para las expresiones primeras, donde a menudo está vinculado con la convergencia de las series.

Por otra parte, la naturaleza de la expresión contiene un elemento de deficiencia, de insuficiencia, que repercute en el impulso a la objetivación, es decir en el carácter, opuesto al precedente, de la extensión. La expresión gana en extensión lo que le falta en adecuación. Y la categoría de totalidad

brinda un aspecto equilibrador, en el que el defecto de la expresión parece hallar una compensación.

Además esta insuficiencia, aunque connatural a la expresión, alude "también" a una insuficiencia en profundidad. La expresión es deficiente por naturaleza, pero precisamente porque su naturaleza es expresar expresa también algo que en sí es insuficiente. En el abismo de la inmediatez hay una resistencia, un obstáculo, una contracción (hablando simbólicamente), y la expresión lleva todo esto consigo. La carencia que está en el contacto es algo insuperable: la expresión refuerza esta insuficiencia, aun cuando su significado, en la manifestación de esta resistencia, sería huir de ella, superarla. Pierde la inmediatez, pero inventa, completa aquello que le falta al contacto: la totalidad. Si en lo profundo pudiera cambiar algo, los contactos se confundirían en una totalidad inextensa, extra-representativa. En cambio se alcanza una totalidad extensiva sólo si se abandona la inmediatez, y es casi como una reparación por aquel abandono.

El recuerdo contrae la esfera del sujeto

Si admitiéramos que en la inmediatez está presente algo como el sujeto, y aunque todo discurso sobre el sujeto es mítico y resbaladizo, habría que decir que la esfera del sujeto se restringe en el recuerdo. No todo el sujeto que estaba presente en el contacto se ha conservado en el recuerdo: aquí

el sujeto se escinde, y una parte, que estaba presente en el contacto, se convierte en objeto del recuerdo, mientras que la parte restante es el sujeto que recuerda. De ahí la atenuación de la viveza de lo inmediato en el recuerdo, ya que aquello que era sujeto es ahora objeto. El proceso se repite en cada grado de la representación y con el ascenso a la esfera de la abstracción el sujeto va restringiéndose cada vez más. El movimiento por el que el objeto se distingue ocurre siempre a expensas del sujeto: éste pierde algo, una parte suya se convierte en objeto. Podemos recordar porque el sujeto aún es semejante, es el elemento común entre el contacto y el recuerdo; quien recuerda es casi el mismo que estaba presente en el contacto, pero lo que se recuerda no es el contacto como tal, sino algo menos, en la medida en que queda excluido el sujeto que recuerda. En sí el sujeto no es nada: como no es nada el sujeto que se supone presente en el contacto, como tampoco es nada el sujeto que recuerda, cuyo contenido es sólo negativo, indica únicamente la diferencia entre el contacto y el sujeto del recuerdo. Igualmente el sujeto del recuerdo en un recuerdo más abstracto se convertiría parcialmente en un objeto.

Paso de lo inmediato a lo mediato

En tanto que expresión significa también perder algo de lo inmediato, deberá decirse que la abstracción no empieza

solamente con las expresiones segundas, sino que caracteriza ya, en un sentido más universal, también a las expresiones primeras. Objetivar ya es abstraer.

Entonces la vida en su conjunto es abstracción. Lo que creíamos vivo no es más que un objeto. En sí lo inmediato está oprimido –esta opresión se expresa en el mundo.

Ahí donde hay representación, lo inmediato ya no está presente –por tanto es un contrasentido querer representarse el paso de lo inmediato a lo mediato. Donde empieza la conciencia, cesa lo inmediato. Por eso el tiempo, el espacio, los objetos, el mundo, la historia están fuera de lo inmediato y son puras abstracciones.

Las pasiones más ardientes del hombre son puras abstracciones. ¿Por qué estas cosas abstractas nos parecen vivas? Porque recuerdan, porque expresan directamente lo que está en el fondo de la vida, pero que en sí está fuera de nuestro recuerdo y de nuestra conciencia, ni era ni es ni será, no es un objeto.

En consecuencia no hay un término de parangón concreto, por medio del cual se pueda mostrar a todos que este mundo es una apariencia, enteramente abstracción, representación, ilusión de sujetos cognoscentes que en sí no son nada. Se puede percibir más bien un desplazamiento de la raíz escondida de los contactos –una propagación que les es propia, una repercusión, un sueño de su profunda opresión– en esta vida ilusoria, en la que la abstracción conserva todavía algo de no analizable, que refleja el fondo de lo inmediato.

Por eso se cree que este mundo carece de cualquier afuera, y no es posible demostrar lo contrario, porque lo inmediato no es representable y porque la demostración pertenece a la representación. Pero para quien está en lo inmediato –y todas las cosas lo están– no es necesaria la demostración.

El símbolo del contacto

El reflujo de la expresión termina allí donde el movimiento del flujo se inicia, en el contacto metafísico. Siguiendo el reflujo con el retroceso de la memoria, es posible imaginar un símbolo representativo del contacto, cuyo hilo conductor lo ofrecería antes una restauración artística que el camino del *logos*.

El mundo de la apariencia se descubre entonces como la repercusión de una inadecuación en lo profundo, como un esfuerzo obstaculizado. La representación tiene como género la relación: pero la relación suprema tiene como fulcro, como nacimiento, algo que trasciende la representación. Primeramente se unifican los atributos más vibrantes, los últimos sedimentos de la vida primordial. Esta confusión es una *coincidentia oppositorum*: hablando como Heráclito, saciedad y carencia son entonces una y la misma cosa, y todo ello, en la esfera del *logos*, se refleja como categoría de la contingencia.

En un nivel superior, en el vértice del símbolo, está el ful-

cro de toda relación. Un mandato gratuito: lo arbitrario, la casualidad, el juego –de un castigo, de una autoridad, de un vínculo, de una violencia, de una magistratura, de una soberanía, de un primer principio. Cada dualidad se recoge en el término *arché*, donde "el nacimiento manda".

El niño del espejo

En la cúspide el símbolo toma el nombre de Dioniso. En él el símbolo alude a la casualidad y a la restauración de la necesidad. Dicen los textos órficos: «Hefesto hizo un espejo para Dioniso, y el dios, mirándose en él y contemplando la propia imagen, se puso a crear la pluralidad»; y también: «Dioniso puso su imagen en el espejo, quiso seguirla y de este modo se fragmentó en el todo». Pero el símbolo queda manifestado imperfectamente en estos testimonios neoplatónicos. El espejo no es solamente una indicación de la naturaleza ilusoria del mundo, sino también de un nacimiento que excluye cualquier idea de creación, de voluntad, de acción. Todo está inmóvil: la vida y el fondo de la vida son un dios que se mira en el espejo.

Pero Dioniso es un niño. Los Órficos decían también: «aunque sea joven y niño entre los invitados» y «Yaco era un niño». Sus atributos son pasatiempos de niño, el trompo, la pelota, y dados. En lo insondable, hay un juego de violencia, que es el *arché*: y en ella hay un mandato que es una suspen-

sión. Lo que es goce de un impulso es también sufrimiento de una opresión: esta ambigüedad, esta oscuridad acerca de sí es intolerable, la pena de esta coincidencia establece el mandato de clarificación, es el espejo el que divide gozo y dolor. El niño Dioniso alude al estado originario, que en su complejidad es mejor designar con la expresión heraclítea «reino de un niño».

El mandato gozoso, arbitrario, casual, se bifurca en la expresión por medio de las categorías de lo necesario y lo contingente. En el *arché* deben estar presentes también la suspensión, el librarse, el dejar en suspenso, porque esta coincidencia no puede ser nunca superada. Por ello la ley suprema que traduce en la esfera de las expresiones segundas esta naturaleza separada del *arché* deberá ser un mandato alternativo, porque la alternativa es la única forma por la que la dualidad de juego y violencia puede ser sometida a un mandato. En la alternativa el juego continúa subsistiendo efectivamente en la incertidumbre de la decisión, y también está el mandato en la violencia de excluir la otra posibilidad. Fuera del *logos,* juego y violencia están indisolublemente ligados, y es precisamente el radical espejo de Dioniso el que, reflejando este contenido magmático, deja aparecer sobre su superficie las imágenes clarificadas de la apariencia, regidas por el dominio alternativo de lo necesario y lo casual.

El radiante *Fanes*

Frente a Dioniso, hay también otra divinidad órfica que es símbolo de la expresión: el manifestante *Fanes*, el aparente, el refulgente. El mundo entendido como esplendor de lo que está oculto.

Hay que añadir a ello el vocablo mágico *aión*, que recorre la tradición griega desde los orígenes hasta su ocaso. Dice Plotino: «El *aión* es el dios que se manifiesta y se revela tal como es, es el ser en tanto que exento de temblor», y este último es un adjetivo parmenídeo.

El reflujo

... son meros nombres, todas las cosas
que los mortales pusieron, convencidos de que
no estaban ocultas: nacer y morir, ser y no ser,
cambiar de lugar y mudar el resplandeciente olor.

Parménides

1
Análisis de la representación

El acaecimiento de la abstracción

Desde el punto de vista de su acaecer, también la razón del hombre –el *logos*– es imputable al juego, y a la vez a la violencia. Ésta, ante la barrera del organismo, desplazándose se atempera en la huella de la necesidad. Queremos seguir este hilo de la necesidad, al que le conviene una forma despojada y severa; luego se le concederá una cierta atención al acaecimiento.

La representación abstracta

El mundo como expresión coincide con el mundo como representación, o más precisamente: toda representación es sustancialmente una expresión, y toda expresión se accidentaliza en una representación. Sin embargo, en la esfera abstracta, que en sentido riguroso está condicionada por el reflujo expresivo, la accidentalización representativa se hace

evidente, y una teoría de la abstracción, es decir de las expresiones segundas, será característicamente una teoría de la representación, en tanto que es sólo en esta esfera en donde los elementos representativos son susceptibles de un tratamiento explícito. Y es que el objeto como tal se revela en el origen de la abstracción. En cambio, la perspectiva de la expresión se convierte en el instrumento interpretativo más válido –ya que la expresión es precisamente una hipótesis metafísica– allí donde aparece el campo de las representaciones primitivas y donde es difícil asirse con firmeza a algún elemento clarificador, tomado de la representación en sí misma.

La forma de lo concreto no es primitiva

Cuando el hilo que une, mediante la memoria, una representación primaria a otra se confunde enredándose en la convergencia y la divergencia de las series expresivas (y ésta es la regla), entonces esta representación no será recuperable en su primordialidad. Y ésta es la evanescencia de las representaciones primitivas. Éstas sin embargo, en tanto que expresiones, manifiestan algo, y la señal de esta luz manifestante hace que puedan ser retomadas más tarde (aunque el despliegue de los tiempos presenta una inextricable simultaneidad) y objetivadas en los colores del mundo por obra de las representaciones abstractas, que sobre este apoyo indistinto, sobre este reclamo vibrante –"interpretando" las re-

presentaciones primarias obliteradas– construyen el mundo que se llama real. De este modo lo concreto toma su forma de la abstracción.

De hecho, una expresión primera no se agota en una sola representación, sino que consiste más bien en una representabilidad, en un esquema de representaciones, de modo que la representación abstracta que reevoca esta expresión primera pertenece a la esfera cognoscitiva de un sujeto elaborado y está colocada en un sistema de la necesidad, que ordenará y encuadrará esta representabilidad indistinta, plurisubjetiva, ambigua en sus elementos de juego y de violencia, transformándola en un objeto inserto en el mecanismo de la causalidad y dando a todo lo que aparece la forma de una cierta imagen concreta.

El arte como expresión final

La esfera del arte confirma la hipótesis del mundo como expresión, porque el arte mismo es una expresión que se sitúa junto a la natural. El artista crea un objeto, un cuadro, las palabras de una poesía, etcétera: estos objetos son en sí expresiones, pero en el contexto de la vida son ocasiones de representaciones, de reevocaciones por parte de los espectadores y consumidores. Las expresiones naturales van sin embargo a expresarse ulteriormente en una cadena que sigue la dirección de lo concreto, mientras que las expresiones artís-

ticas son elementos finales; éstas tienen sólo una continuación ficticia en la esfera representativa, transfiriéndose a los consumidores en virtud de la citada representabilidad, en un camino que no escapa a la abstracción.

Los dos aspectos de la representación abstracta

Analizada en su contenido elemental, una representación abstracta puede aparecer como algo firme, una parada, o bien como una tensión, un entrelazamiento. En el primer caso lo que aísla la representación es su naturaleza de espejo expresivo de lo inmediato, y en el segundo lo que en ella alude a una conexión es el impulso expresivo que la atraviesa. En los dos casos la representación ofrece un objeto, pero no en la misma medida. O el objeto está limpiamente delimitado, cuando interviene como un corte la reevocación de algo que en el origen era inmediatez, y entonces se constituye el universal, es decir el objeto abstracto en sentido estricto, o bien la reevocación es un hilo que conduce hacia atrás, un tejido captado en su irradiación, y entonces se mezcla con el objeto lo que más bien debería atribuirse al sujeto, de modo que los dos términos se encontrarán implicados. Brevemente se hablará entonces de una representación como objeto y de una como nexo.

Preeminencia del nexo

La representación es una relación cuya unidad condiciona las partes, y ha quedado dicho ya que en ella sujeto y objeto no son elementos primitivos. Pero en la representación el fulcro de la relación está en la base de su unidad y domina por consiguiente los términos de la relación. La representación como nexo se aproxima a este fulcro, es su reflejo. Así se dirá, retomando los símbolos usados antes, cuando se contraponía la representación como parada, como corte, con la representación como entrelazamiento, como hilo: sin el hilo no se daría el corte, pero no a la inversa.

El objeto agregado

Antes que el objeto está pues el nexo, y el nexo interpreta ya abstractamente el instante (en sí la expresión primera es un instante, cuyo conocimiento es olvidado, y que sólo recuperamos a continuación transformándolo en sensación); en el origen de la memoria el instante expresa lo inmediato. A la inversa el paso de las expresiones primeras, en sí hipotéticas, a la aparición distinta del objeto, en la emergencia del reflujo, se manifiesta primeramente en una representación como nexo, la cual empero se acompaña pronto de otros nexos gracias al testimonio de la memoria a lo largo de las otras series expresivas, de modo que la extensión

del entrelazado alcanza finalmente una consistencia, un reconocimiento de la unidad a través de la semejanza.

Reunidos, los recuerdos de los instantes se sueldan en un objeto, que es ya completamente una expresión segunda (también los recuerdos lo eran, en tanto que nexos, pero estaban todavía unidos a los instantes que reflejaban). El objeto agregado es una nueva conquista de la apariencia, se presenta como una integración, como simplicidad, con un resultado expresivo que no sólo oblitera la ausencia de plasticidad en el proceso formativo, sino que se extiende retrospectivamente interpretando sus componentes indistintos como preexistencia del objeto. Además, por el fenómeno aglutinante de los recuerdos, el objeto integrado alivia la pérdida de concreción, en el oscurecerse de los instantes a través de la memoria: con esta conjunción la apariencia gana en extensión, se enriquece con una nueva forma, en la que muchas cosas quedan olvidadas, pero otras son interpoladas. Tal objeto es ya un universal, algo abstracto –sin embargo es lo que se llama una simple cosa del mundo, por ejemplo "este pedazo de madera" o bien "Sócrates". De hecho es aquí, en este apaciguamiento, cuando interviene por vez primera el lenguaje, con la determinación de la singularidad.

Paralelamente al apaciguamiento, no debe olvidarse el aspecto de la tensión: el condicionamiento del objeto reside en el aflorar de las representaciones como nexos, los cuales se revelan unidos entre sí, hasta el punto de que se da una conjunción de nexos, en la que la relación modal, separán-

dose de la ambigüedad del entrelazado entre expresiones primeras, se dibuja con la prevalencia de la necesidad. La unidad del objeto está condicionada por el predominio de lo necesario. Y ésta es la forma embrionaria del juicio, cuyas raíces hay que buscar en dicha conjunción. Ahí es en efecto donde el término surge del nexo, y aparece por vez primera, no sólo el lenguaje, sino también el ser, como se verá.

El universal

Hay que decir sin embargo que no es del todo riguroso considerar el objeto integrado como un universal. De hecho, el instante corresponde aproximadamente a la esfera de las impresiones sensoriales, la convergencia de instantes corresponde a la sensación, y el objeto agregado entra siempre dentro de una experiencia sensorial. En sentido más estricto, el dominio de la abstracción, del *logos*, se desarrolla a partir del objeto integrado, cuando se constituye el universal en tanto que tal. Y he aquí entonces la inversión del impulso expresivo: mientras que el objeto agregado es una construcción, cuyos elementos están próximos a la esfera concreta, el universal es al contrario un vaciado, un desnudarse de la contingencia de los instantes. A través de una serie de objetos integrados se alcanza el universal –y el proceso llamado inducción– abandonando siempre algo (mientras que en el objeto integrado cada nexo concurría para formar el todo), hasta

que se reconoce un objeto simple, idénticamente repetido en cada uno de los términos de la serie. El carácter expansivo de la expresión encuentra una satisfacción en esta multiplicación de lo igual, en esta ganancia de extensión en la interioridad. El signo distintivo del *logos*, por otra parte, reside en la naturaleza del nexo que produce el universal: la violencia del contacto se recupera aquí como necesidad, que no sólo es predominante como en la constitución del objeto integrado, sino absolutamente aislada, en la forma pura de la causalidad. El universal es el efecto de una serie de objetos agregados. Hay que reconocerle un significado catártico a esa tendencia a una reconquista de lo inmediato (sobre la que insistiremos más adelante). En cambio, considerar el universal como una clase, aunque sea según la perspectiva de géneros y especies, no se corresponde con su naturaleza original, y pertenece más bien al *logos* elaborado, a su encuadramiento deductivo del mundo según los esquemas de la cantidad.

El engaño de la semejanza

La semejanza es una indicación unificante en el entrelazado ambiguo entre juego y violencia, que recubre los instantes. Cuando esta fluida red se coagula en el objeto hace desaparecer la semejanza primitiva: surge una unidad, que es interpolada retrospectivamente para afianzar la evanescen-

cia de cada recuerdo de los instantes. La semejanza será así malentendida como identidad, como si el objeto integrado existiera ya con todas sus condiciones. Y entonces, por una implicación cruzada, de modo inverso la simplicidad que pertenece al instante será transferida al nexo y de éste al objeto agregado. De este modo lo semejante se convierte en igual, y el lenguaje ofrece la última ayuda. La falsificación no deja huella, y el resultado es lo que llamamos "el mundo" o bien "la vida". De modo análogo se constituye el universal, cuando los semejantes, privados de algo, se convierten en iguales. Aquí el *logos*, más atento, advierte sin embargo que lo idéntico es la esencia de lo semejante.

El objeto compuesto

El universal expresa el objeto integrado, que es su causa, y es expresado por otro universal, que es su efecto. De este modo se articulan los objetos de la abstracción, según series convergentes y divergentes. Pero el mundo como expresión tiene raíces, cuya manifestación se realiza más a través de una serie expresiva que no en una simple representación. El objeto es por otra parte el momento aislado, estático, en el que la expresión goza de su expansión y se detiene contemplando. Son los aspectos de la tensión y el apaciguamiento. Es natural que los dos momentos encuentren una armonía, en la esfera abstracta, mediante la constitución plástica de un ob-

jeto que cierre una serie expresiva. Y mientras que en el objeto agregado los recuerdos del instante desaparecían en beneficio de un resultado expresivo que adquiría una nueva dimensión, en la cadena ascendente del *logos* los objetos integrados y los universales se unen como parte de un nuevo objeto. Éste es el objeto compuesto, formado no ya en el interior mediante una conjunción de nexos, un agregado integrador de elementos homogéneos destinados a desaparecer, ni tampoco por el abandono de lo desemejante, sino a través de la unión de objetos simples en una serie expresiva abstracta, que aunque persistiendo como partes componentes se funden en una nueva unidad.

La firme consistencia del objeto compuesto resulta condicionada por la tensión del vínculo causal dentro de una serie, pero es el impulso hacia atrás, por mediación de la serie, hacia la profundidad de lo inmediato, lo que hace superar toda simple representación como nexo (en la relación de causalidad), lo que acrecienta la apariencia enlazando los términos entre sí y transformándolos en objeto compuesto. La persistencia de los recuerdos indirectos del contacto metafísico afirma como objeto unificado lo que el *logos* ya ha ido produciendo gracias al vínculo de la necesidad.

El juicio

El juicio se define como expresión verbal (es decir expre-

sión impropia) de un objeto simple –sea objeto integrado o universal– o compuesto de forma binaria. Hay que atender especialmente a los objetos binarios (que son aquellos constituidos por un objeto integrado y por un universal, o bien por dos universales), que tienen una función molecular en la estructura del *logos*. Ahora el lenguaje, que al principio había proporcionado la denominación del objeto integrado, alcanza el discurso elemental cumplido. Incluso entonces el juicio es sin embargo la expresión verbal de un solo objeto, y como bien dice Aristóteles: «son muchos cuando no pertenecen el uno al otro».

En el juicio que expresa un objeto binario la predicación aparece primeramente como expresión verbal del universal-efecto, en tanto que producido por un cierto vínculo de causalidad; en segundo lugar, y de modo preeminente, como expresión verbal de la pertenencia del universal-efecto a un cierto objeto compuesto. Este segundo aspecto indica la cualidad en el juicio. La eficacia manifestante de la predicación –precisamente porque se trata de una expresión impropia, es decir que expresa un objeto y no una expresión– no va más allá de la representación del objeto compuesto, y es al contrario una aclaración verbal en el interior de esta representación, cuyos elementos objetivos están ya constituidos.

2
La trama de las categorías

La categoría

Como el humor baboso de una araña oculta, como una viscosidad que exuda de las expresiones nacientes, así es la representación indistinta en cuanto nexo, que se estiliza luego como categoría, apaciguada en la palabra, convertida en hilo y tela que se despliegan por doquier, hasta suspenderse en el principio supremo del mundo como abstracción, en el vértice contrapuesto a la inmediatez.

Por categoría no entendemos aquí ni los géneros de los predicados, ni las divisiones del ser, ni las funciones lógicas del juicio, sino simplemente las representaciones como nexo, en tanto que expresadas por el lenguaje. Las categorías no expresan los universales, sino su correlación. La infidelidad expresiva de la palabra, que resulta, ante una representación como objeto, de la inadecuación para restituir su corporeidad o plasticidad, se atenúa en cambio ante la representación como nexo, donde es tan sólo el enmarañamiento de la trama lo que queda simplificado.

Una mirada al magma sensorial

Cuando un animal en plena carrera evita un árbol, rodeándolo, o bien huye ante otro animal o lo persigue, cuando un niño tiende oportunamente la mano para asir alguna cosa, en el conocimiento de estos individuos se manifiestan ya las representaciones, expresadas por la causalidad y la unidad, antes de que el lenguaje las constituya como categorías. La representación en tanto que nexo, que se expresa verbalmente en la categoría, ya está de hecho presente a veces en un momento prelingüístico, como en la constitución del objeto integrado.

Causalidad

La causalidad expresa el nexo productivo del objeto abstracto, es decir que es la categoría que expresa la representación como nexo que interviene para formar tal objeto. Según una interpretación metafísica, la causalidad contribuye a expresar indirectamente la raíz de violencia que reside en lo inmediato; desde el punto de vista de la representación, la causalidad es un aspecto de lo necesario, es decir expresa un nexo que forma parte de la relación de necesidad, en la que la violencia de lo inmediato queda delimitada en el seno de la esfera abstracta.

Si se afirma la semejanza de los recuerdos de los instantes

como causa del objeto integrado, si la semejanza entre los objetos integrados es la causa del universal y si la semejanza entre los universales es la causa de otros universales, entonces esta producción, por medio de una extensión universal de la semejanza, es expresada por la categoría de la causalidad, que vincula en línea ascendente todas las representaciones abstractas. Por otra parte la unidireccionalidad del nexo causal es un indicio muy relevante en favor de la hipótesis del mundo como expresión. Recordar aquello que "era" a través de lo que ahora "es" (y justificar la realidad del "es" mediante la viveza del "era") significa pensar la representación actual como efecto de la pasada. La expresión que está presente en el recuerdo postula como su condición –precisamente porque su sustancia es expresar– un algo que ella expresa y que se presenta como causa.

El ser

El ser es la categoría que expresa la representación del nexo –como unión interna del objeto simple o compuesto– en tanto que relacionado con el contacto metafísico. Comentemos la definición. «El nexo como unión interna del objeto»: no se trata aquí del nexo constitutivo del objeto mediante lo que se expresa en la causalidad, sino del nexo en tanto que unificación cumplida, como firmeza y equilibrio de un apaciguamiento. En este sentido la representación del nexo in-

terior al objeto se expresa por la categoría de unidad. El ser expresa lo que es expresado por la unidad, y algo más, el reclamo del contacto. Por eso Platón transformó (de un modo bastante sofístico) el "lo que es" parmenídeo en "el uno" y de un modo más correcto Aristóteles proclamó la máxima afinidad entre el uno y el ser. «Unión interna del objeto simple o compuesto»: el significado de "es" resulta de hecho idéntico tanto en "Sócrates es" como en "la diagonal es inconmensurable". En otras palabras, la distinción entre ser existencial y ser copulativo carece de significado: por un lado el objeto integrado forma parte ya de la abstracción y por consiguiente su existir es precisamente su ser (y no podría ser de otra manera), y por el otro la función "copulativa" del ser no tiene otra base sino una mala comprensión de palabras aristotélicas. En el objeto compuesto el "es" no une lo que está separado, no tiene ningún sentido dinámico, no es unificante, sino que expresa una unión conseguida ya, cuyas raíces están en lo inmediato.

Este algo que el ser expresa de más, respecto a la unidad, es la referencia directa e intuitiva (lo que los Griegos designaban con el término de *noûs*) a la naturaleza del contacto metafísico correspondiente, a la que remite la unión en el seno del objeto, captada súbitamente (y de este modo reavivada) como reproducción de una unión metafísica, de aquel inseparable contacto que simbolizamos por el equilibrio de un impulso obstaculizado. Todo esto es pues lo que queda significado por el "es" que aparece tanto en el juicio "A es"

como en “A es B” (el juicio es de hecho la expresión verbal del objeto simple o binario). Aquí el ser ilumina además la consistencia de la predicación, es decir la cualidad del juicio, aunque se interprete indebidamente, según la tradición, como indicación de la causalidad en el juicio, del constituirse del objeto. El nexo que se expresa en la causalidad es de hecho lo que produce el objeto. No hay ningún objeto que preceda, en el caso primitivo del objeto agregado, donde es tan sólo el nexo el que acaba por prevalecer como necesario para la constitución del objeto. En cambio el objeto, simple o compuesto, es causa del ser, es decir el ser expresa algo del objeto, en especial el nexo infuso en él como componente objetivo. Este nexo manifiesta una unión anterior.

Ahora puede explicarse con mayor precisión la intuitividad y la viveza inherentes al ser. La categoría expresa un nexo, no un objeto, y cuando este nexo esté incluido en un objeto, puede entenderse a lo sumo como expresión –como un componente objetivo– de aquello que se corresponde con la parte del sujeto hipotéticamente presente en el contacto, y precisamente a la diferencia entre este sujeto y el sujeto que a través de una sucesión de restricciones está todavía presente en la representación del objeto dado simple o compuesto. El juicio expresa un solo objeto: en él, el “es” queda fundido con el resto, es la parte del objeto vuelta hacia atrás, de modo que el ser expresa esta parte del sujeto presente en el contacto que se ha convertido en objeto dentro del objeto global, simple o compuesto, expresado por el juicio. Entonces

"esto es" resulta ser la expresión verbal de la representación de "esto" (y no de toda la representación, puesto que la parte restante del sujeto queda fuera), significando además que el fundamento de tal representación reside en un contacto. De este modo "la diagonal es inconmensurable" expresa la representación de "diagonal-inconmensurable". De ahí la intuitividad instantánea que es propia del nexo significado por el ser: la parte de sujeto que el ser expresa está de hecho contenida ya en la inmediatez, y es justamente ésta la parte a la que se remite directamente.

El ser manifiesta además la viveza del objeto, simple o compuesto, ya que siempre es testimonio de lo inmediato, del punto del que se parte, y de la persistencia de los recuerdos del contacto. Pero la razón más precisa de esta viveza es la siguiente: el ser expresa un nexo que, mediante una referencia a la inmediatez, remite al objeto –constituido por la delimitación de la violencia a través del vínculo de la necesidad– el elemento primordial del juego, que estaba presente en el contacto y aparece ahora como un matiz de imprevisto y de casualidad.

Arrogancia de la palabra

Después de Aristóteles la filosofía no se ha preocupado lo suficiente por indagar qué queremos expresar, cuando decimos "ser"; se ha partido más bien de la palabra "ser" y se le

han dado uno tras otro los más variados contenidos y significados. Así el lenguaje se convirtió en creador de filosofía, cuando su naturaleza es solamente la de un trámite dinámico que debe conservar, purificar, ordenar y articular, pero no será nunca un *arché.* La fantasía prelingüística es la matriz de la filosofía.

No ser

El no ser es la categoría que expresa la representación del nexo –como unión interna del objeto simple o compuesto– en tanto que carente de una referencia al contacto metafísico. La distinción entre ser y no ser remite por consiguiente a la que se da entre una posesión *(hexis)* y una privación. No hay nada extraño en ello, si se comprenden posesión y privación en relación no con un sujeto sustancial, sino solamente con un sujeto relativo y comprimible. Se ha dicho en efecto que el "es" expresa el nexo correspondiente a una parte del sujeto, es decir a la diferencia entre el sujeto presente en el contacto y el que permanece en la representación del objeto dado. Ya que expresa algo que "pertenecía" al sujeto, puede decirse pues que el "es" expresa una posesión. Y es justamente esta parte del sujeto, sobre la que se funda su referencia a la inmediatez, la que el no ser declara ausente, o cuanto menos no identificable, en la representación del objeto dado. En otras palabras, la unión del objeto no es capta-

da como reproducción de una unidad anterior en lo inmediato: falta esta verificación instantánea.

En la medida en que el error no es tomado aquí en consideración, en tanto que dependiente de las representaciones individuales (a las que se dará el nombre de *logos* espurio), queda por explicar por qué el nexo que se expresa en la categoría del no ser surge en las series de representaciones abstractas. Si cada expresión expresa algo que la precede en la serie, en dirección al contacto, entonces en toda representación de un objeto constituido por el vínculo de la necesidad debería hallarse una referencia a la inmediatez, es decir en las expresiones verbales de tal objeto debería estar incluido el "es". Este punto de vista descuida sin embargo uno de los dos caracteres esenciales de la expresión: el aspecto de la insuficiencia, de la disminución. Si la expresión es inadecuada respecto a la inmediatez, casi su degradación, no es de extrañar que la representación de un objeto simple o compuesto no reconozca la expresión de una lejana inmediatez. Esta falta de reconocimiento se expresa precisamente en el no ser. Ya se ha hablado de la categoría de totalidad como de un elemento reparador, que mediante el carácter contrapuesto de la extensión brinda un equilibrio, una compensación a la citada insuficiencia de la expresión. La antítesis entre ser y no ser ejemplifica esta función equilibradora: unidos, ser y no ser constituyen una totalidad, una compensación extensiva a la insuficiencia expresiva denunciada precisamente por el no ser e inherente también al ser, en la iden-

tificación del "es" con el "era" (porque el "es", en tanto que expresión no puede nombrar "lo que era verdaderamente" la inmediatez), un equilibrio en la disminución expresiva de las dos categorías tomadas aisladamente.

Verdadero y falso

Lo verdadero, la verdad, es la categoría que expresa la posesión de una referencia al contacto metafísico; lo falso es la categoría que expresa la falta de una referencia al contacto metafísico. Por consiguiente si el ser, en tanto que expresa el nexo interno del objeto, es unidad, y en tanto que expresa una referencia a lo inmediato, es verdad, ¿habrá que decir que es el género que contiene unidad y verdad como sus especies? Pero el ser precede, condiciona a la unidad y la verdad; será pues mejor decir de ellas que son las categorías que expresan los dos aspectos de la categoría fundamental del ser, extendiéndose desde las raíces de la expresión hasta el vértice de la abstracción.

Para expresar verbalmente un objeto binario, es decir para formular un juicio, según la categoría de lo verdadero, se dirá: "(A-B) es", donde "es" significa solamente una referencia a lo inmediato, sin designar la unión del objeto. Análogamente, para formular un juicio según la categoría de lo falso, se dirá: "(A-B) no es", donde "no es" expresa la falta de una referencia a lo inmediato. El problema que se plantea

ahora es éste: para expresar verbalmente un objeto binario según la categoría del no ser, ¿cuál será la formulación? O mejor, ¿cómo se justifica la formulación canónica "A no es B"? Se ha dicho, a propósito de la formulación de los juicios "A es" y "A es B" según la categoría del ser, que "es" –a quien le corresponde expresar aquello que se dice de la unidad o de la verdad– debe estar incluido en el objeto, de modo que exprese esa parte del sujeto presente en el contacto que se ha convertido en objeto en el seno del objeto global, simple o binario, expresado en el juicio. No hay por tanto ninguna dificultad en traducir la fórmula analítica "(A unido a B) es verdadero" –poco rigurosa, pero ilustrativa– por la fórmula canónica "A es B". Según la perspectiva del no ser, el caso del objeto simple es lineal. La formulación "A no es" resulta efectivamente clara: la unidad de A, que es inseparable, carece de referencia a lo inmediato. Menos obvio es sin embargo el paso de la fórmula analítica "(A unido a B) es falso" a la fórmula canónica "A no es B". Esta última es de hecho solamente una simplificación o, si se prefiere, un corolario de la primera. En realidad el objeto compuesto, aunque esté unido, resultará divisible, y decir que este objeto carece de referencia a lo inmediato trae como consecuencia la separación entre las partes componentes (quedando en suspenso si cada uno de los objetos simples componentes puede en cambio reclamar el contacto). Esto vale para el objeto binario, y por consiguiente para el juicio; en el caso del objeto compuesto por más de dos términos queda por establecer –ya

que una sola separación es indicada por el no ser– dónde debe insertarse la separación.

El objeto compuesto binario es así presentado verbalmente como una unión o como una separación, y correspondientemente la fórmula canónica del juicio será una afirmación o una negación. En todo caso también la negación expresará un objeto compuesto, porque su argumento representativo, que condiciona su forma verbal, es una unión.

Mecanismo de la causalidad

El objeto integrado tiene su origen en las expresiones primeras; a éstas se las ha llamado instantes. Los instantes a los que se puede hacer referencia pertenecen a una convergencia orgánica, son los términos finales de otras tantas series expresivas, en tanto que recogidas en un único foco. Los instantes más próximos al contacto metafísico escapan por el contrario a cualquier consideración distinta. En el organismo el sujeto es único, mientras que el objeto está constituido de tantas partes como instantes convergentes. Ésta es una hipótesis simplificadora, como lo es todo discurso que concierne al sujeto. Determinar cómo los sujetos que se supone presentes en los contactos van restringiéndose en las series expresivas hasta identificarse con el foco conclusivo del organismo es imposible: antes de las convergencias mayores, las orgánicas, falta todo punto de referencia estable, las ex-

presiones primeras son fragmentarias y evanescentes, en ellas el objeto todavía no se ha dibujado de modo que pueda ser captado. Sin embargo la hipótesis general viene exigida por la naturaleza representativa del mundo; en esta hipótesis se inscribe también la configuración de la posibilidad de una comunicación horizontal entre las expresiones, además del nexo vertical que pertenece directamente a su naturaleza, y esto sólo puede hacerse suponiendo convergencias cada vez más vastas de las series expresivas. En términos de sujeto y objeto, y en la medida en que se presume que cada sujeto va restringiéndose a lo largo de una serie, el punto final de una vasta convergencia deberá formularse como una representación orgánica, en la que el sujeto es el de la representación del instante final de cada serie, pero que se supone único y común a cada uno de estos instantes, de modo que a través de tal identidad todas las representaciones finales se convierten en una sola, mientras que el objeto queda correspondientemente unificado y reúne en un conjunto orgánico los objetos –distintos los unos de los otros– de los instantes finales.

En la representación de un organismo la función objetivante del nexo de la necesidad asume formas extremadamente complejas. El punto crucial del enredo reside en la formación del objeto agregado: aquí el nexo causal va dibujándose y afirmándose en un momento prelingüístico y en consecuencia no puede introducirse todavía de modo pertinente la categoría de causalidad. El lenguaje interviene con

la designación de la singularidad, cuando el objeto agregado ya se ha constituido; y entonces interviene también el "es". El vínculo causal en su pureza produce en cambio el universal y la categoría de la causalidad expresa justamente este vínculo. Conviene por consiguiente atribuir la formación del objeto agregado a un nexo precategorial, que llamaremos de un modo rápido causalidad primitiva. Esta causalidad se invierte en cuanto el objeto agregado se ha constituido, y se vuelve en dirección a los nexos componentes, es decir a los recuerdos de los instantes. Se ha aludido ya a una extensión retrospectiva, que interpreta los recuerdos indistintos como preexistencia del objeto. Más precisamente, la causalidad primitiva une los recuerdos aglutinándolos a lo largo de una serie productiva, pero lo que le da al objeto así agregado su plasticidad, lo que hace de él un objeto integrado y simple, es el citado mecanismo de inversión, que sin demora empuja hacia atrás los términos conjuntos, en dirección a la concreción. Esta inversión no produce un nuevo objeto, sino que repercute, completa la función objetivante de la causalidad primitiva: surge la apariencia, cuando en un organismo persisten o se presentan de nuevo los recuerdos de los instantes a partir de los cuales se había formado el objeto agregado, de modo que tales recuerdos resulten ser el efecto de este objeto. En el representarse de cada recuerdo se representa también el objeto agregado, y su plasticidad, la imposibilidad de reconocerse en los elementos de los que deriva, lo hace aparecer como una causa externa. Por ejemplo, el ob-

jeto agregado "Sócrates", que se ha constituido a través de una serie de expresiones sensoriales, es representado a continuación, cuando resurge una de éstas, como objeto externo que es la causa de tales impresiones. Y entonces esta nueva representación elemental –persistir o representarse o recordar el recuerdo de un instante– adquiere una estructura más compleja: el objeto integrado, que aparece como causa externa, sustituye al nexo, es decir al primitivo objeto indistinto; pero el sujeto del anterior recuerdo ya no está presente en la misma medida, una de sus partes se ha convertido en objeto en el nuevo recuerdo, y la función objetivante de la causalidad invertida brinda a esta parte una cierta consistencia, como una cierta localización de la impresión sensorial. Por otra parte, si el mecanismo de la inversión sólo débilmente es productor de objetos y de modo casi inapreciable en la relación simple, el fenómeno se convierte sin embargo en relevante en el cuadro complejo de un organismo (y aquí nos referimos a un organismo humano). De hecho el reflujo que tiene su origen en el foco de un organismo debe ser divergente, y las series de expresiones segundas irradian de este modo en todas direcciones constituyendo ante todo objetos agregados. Por esto el mecanismo de inversión en la causalidad primitiva tiende con débil eficacia objetivante hacia un único punto, regresando y convergiendo hacia el foco de la irradiación precedente, de modo que todas las partes del sujeto de la representación orgánica que se han convertido en objeto con la persistencia o la repetición de los recuerdos

de los instantes se unificarán en una única y simultánea representación, que presentará una parte del organismo como objeto global. Este objeto es el organismo-hombre como cuerpo, en tanto que está representado por el sujeto del mismo organismo y formado por las coagulaciones de todas las formaciones objetivas antes citadas (en el representarse y en el recuerdo de las impresiones sensoriales), a través de las representaciones cada vez más vastas de los órganos de los sentidos, etcétera. Esta representación del cuerpo es todavía teórica, en tanto que lo toma como totalidad y simultaneidad, prescindiendo de su manifestación concreta en el tiempo y en el espacio. Los instantes que constituyen un organismo se manifiestan y se expresan en su totalidad horizontal y vertical, como un collar de perlas a lo largo del hilo unidireccional del tiempo, aunque el enredo de esta cadena es inextricable: ésta es la vida del organismo, a través de su cuerpo y sus objetos sensibles.

Así se configuran, en un esquema elemental, las condiciones de un mundo hecho de cosas físicas y seres vivientes. En este mundo la causalidad primitiva se transforma en causalidad ilusoria. El nexo del devenir –la *ratio fiendi*–, cuando no es una objetivación más o menos mediada del nexo auténtico de la expresión (que es una *ratio essendi*), resulta de una interpretación arbitraria de la sucesión temporal de cosas sensibles, según la perspectiva del sujeto de un organismo; el nexo de la voluntad en la acción *–ratio volendi–* consiste en considerar la citada representación del cuerpo como causa

de cambios en objetos sensibles (por consiguiente incluye también el caso precedente).

El mismo mecanismo de inversión de la causalidad se encuentra en el ámbito de los universales y de los objetos compuestos. Aquí sin embargo las cosas son más nítidas: la inversión del nexo de causalidad es el nexo entre razón y consecuencia *(ratio cognoscendi)*. Es precisamente este nexo el que brinda el impulso hacia atrás –a través de la serie abstracta– que unifica en el objeto compuesto los términos articulados mediante la tensión causal. Esta inversión se transmite de los objetos compuestos a los universales y de éstos a los objetos integrados: de este modo se transfieren a la esfera sensorial –ordenándola según la estructura de los objetos compuestos, es decir siguiendo la vía deductiva– los efectos de los universales. Cuando el ser de un objeto abstracto se remite así a la esfera concreta, se obtiene la seudocategoría de la existencia.

Tiempo y espacio

El tiempo es la representación del nexo de la causalidad primitiva; el espacio es la representación del nexo de la causalidad primitiva invertida. Tanto el tiempo como el espacio son dos aspectos de la representación como nexo que interviene para formar el objeto abstracto (nexo que se expresa en la categoría de la causalidad), y más precisamente el as-

pecto primitivo de este nexo –y su inversión– en la producción del objeto integrado. Pero la causalidad remite a la necesidad, y por lo demás ya en la teología órfica al dragón *Crono,* libre de envejecimiento, le acompaña *Ananke.*

Sin embargo, más allá de la definición antes citada, las representaciones del tiempo y del espacio se deshilvanan en la dirección de lo concreto y de lo abstracto. En el origen, donde los recuerdos de los instantes se entrelazan, la ambigua mezcla de juego y violencia tiende a delimitarse como casualidad y necesidad, sin que se advierta aún una preeminencia de la segunda: en cualquier caso ya en este momento el nexo expresivo, aunque indistintamente enredado, se desanuda sin embargo, y su representación es el tiempo primordial, que se puede llamar mágico. Correspondientemente, este primer, fatigoso fluir experimenta como un contragolpe, una compresión hacia atrás. Se presenta de nuevo esa polaridad antes citada: la tensión del tiempo primordial se acompaña con la detención del espacio primordial, casi una forma donde se refleja lo inmediato, y donde por un rechazo del entramado expresivo se desvela el obstáculo, la resistencia en profundidad que pertenecía al contacto metafísico.

En dirección opuesta tiempo y espacio sobreviven de forma esquemática: donde el nexo causal actúa sin mezcla, cuando manifiesta sin oposición su naturaleza, sólo se puede hablar impropiamente de tiempo y espacio. En el esquema de la sucesión lógica, con la que se producen las cadenas de los universales, el tiempo es abstracto; también es en un espacio

abstracto –el edificio de la ciencia– donde se dice que los juicios se entrelazan. No se trata sin embargo de una supervivencia insignificante, de una pálida analogía. En la esfera de las categorías y del lenguaje se establece una comunicación, un nivelamiento entre las cadenas causales, de modo que el tiempo abstracto, transferido mediante el nexo descendente de la deducción a la esfera emergente de las expresiones segundas, es decir entre los recuerdos de los instantes –que de este modo quedan vaciados de su primitivo elemento de juego–, se convierte a continuación en el tiempo matemático (y lo mismo reza para el espacio abstracto), como una mezcla del devenir unificado, es decir un esquema de la sucesión como soporte para la aplicación de la categoría de la causalidad a un conjunto de objetos sensibles.

Categorías de la cantidad

A medida que el tejido del *logos* va ampliándose, a la par que la comunicación y el dominio del lenguaje, y se afirma el carácter extensivo de la expresión, de modo correspondiente los objetos abstractos pasan a ser considerados en adelante a través de las categorías de la cantidad. Éstas expresan los nexos internos de los objetos, prescindiendo del vínculo causal que los ha constituido y de su referencia a la inmediatez. Se ha aludido ya a la categoría de la unidad, que expresa la representación del nexo interno del objeto, en la medi-

da en que este nexo se entiende como resultado expresivo. Pero la consideración del contenido de un objeto, en su extensión, es más compleja: de nuevo el ejemplo esclarecedor nos lo brinda el momento primitivo del objeto agregado. En su interior no sólo se representa la unidad, sino antes de ésta, y aunque de modo confuso, también su agregación: no en cuanto tensión de la causalidad primitiva, sino como simultaneidad de los componentes, de modo que llamaremos categoría de la multiplicidad, o mejor de lo indistinto, a aquella que expresa la representación del nexo, interno al objeto, entendido como presencia de sus componentes. La unidad del objeto integrado oscurece después esta memoria de la agregación: los ingredientes elementales (que sin embargo en el origen, como recuerdos de instantes, estaban próximos a lo indiviso, hasta el punto de generar la apariencia de la simplicidad en el objeto integrado) ahora resultan, con la desaparición de la consideración cuantitativa, indistintos, indeterminados, inasibles en su particularidad; además, por obra de su inconsistencia expresiva, parecen remitirnos aún más hacia atrás –sin límites en la división y sin nudos–, a un fondo todavía más indistinto, hacia los instantes mismos.

Se da un enriquecimiento categorial con el paso del objeto integrado al universal, donde en lugar del uno frente a lo múltiple nos hallamos con lo igual ante lo diferente. Con el mecanismo de la inversión las categorías de la cantidad descienden por la vía deductiva para interpretar abstracta y ex-

tensivamente la esfera de las expresiones primeras. Mediante una interpolación los objetos integrados se asocian al representarse de las impresiones sensoriales, y en consecuencia lo múltiple queda clarificado: en lugar de una agregación indistinta, se representará entonces una pluralidad numerable. Interviene el número, con todo lo que implica. Por otro lado, no por eso la categoría de lo indistinto queda eliminada; su contenido se vuelve más abstracto, con la memoria de la misma agregación extendida a muchos objetos, y también contribuye a ello el lenguaje, mediante el cual la simultaneidad de los componentes de un objeto agregado es considerada de un modo cada vez más general. Así surge la categoría de lo infinito, que expresa la representación del nexo interno a un objeto, donde los componentes ya no pueden ser captados ni aun de modo confuso, es decir la representación de un contenido indiferenciado y homogéneo. Cuando esta categoría se transfiere a la esfera concreta, aparece vinculada con el tiempo abstracto: se trata de algo natural, porque lo indistinto expresaba como simultaneidad precisamente aquel contenido que la causalidad primitiva, es decir el tiempo, había constituido. Pero si los ingredientes primitivos de lo indistinto resultan totalmente inadvertidos en lo infinito, ¿en qué puede consistir el nexo interno que éste representa? Si se analiza paso a paso la formación del objeto agregado, se puede hallar un apoyo intuitivo a este nexo interno del objeto, que precisamente lo indistinto expresa. En todos los recuerdos de los instantes, es decir en todos los com-

ponentes del objeto, hay algo en común, un núcleo alrededor del cual se coagula la representación agregada, mientras que luego en cada componente hay algo específico que contribuye gradualmente a completar la representación agregada. Ahora en el paso de lo indistinto a lo infinito el apoyo concreto (es decir este núcleo) va desapareciendo a medida que va desapareciendo toda distinción entre las partes, pero el presupuesto mismo de un soporte interno, aunque se haya vuelto más abstracto, se conserva. El núcleo de una simultaneidad despoja de cualquier diferenciación, pero siempre interior a un objeto, que pueda formar un contenido: la representación de este apoyo es la continuidad. Con esto quiere decirse solamente que este núcleo consiste en la inasibilidad misma del contenido en cada uno de sus puntos; en sí el contenido no es nada más que esta única y constante determinación negativa en el interior de un objeto. En otras palabras, si queremos captar una parte de este objeto, veremos que está hecha de otras partes, y cada una de éstas de otras más. La continuidad significa pues divisibilidad, que se llama precisamente "al infinito". Se presenta entonces una antinomia en el *logos*, cuando se interpreta la esfera concreta mediante las representaciones del número y del infinito, antinomia que debe resolverse en favor de la interpretación mediante lo infinito, ya que ésta más que la otra está vinculada de modo lineal con la inmediatez. El infinito se alcanza efectivamente a través de la causalidad primitiva (la fase emergente de las expresiones segundas) y de lo indistinto, por

una vía directa y ascendente. Para alcanzar el número se pasa en cambio por la inversión de la espacialidad, y por las representaciones de la unidad, de la igualdad, de la diversidad, de la pluralidad, es decir se presupone este contragolpe objetivante que, transferido a la esfera de las impresiones sensoriales, conduce a resultados a partir de los cuales la inmediatez no se puede recuperar, y por consiguiente son abiertamente ilusorios. Matemática, mecánica y física han querido conciliar esta antinomia, sin lograrlo. Su planteamiento es de hecho una interpretación global, coherente y constructiva de las impresiones sensoriales –transformadas ya en objetos físicos a partir del tiempo, espacio y causalidad– según las categorías de la cantidad.

La categoría de la totalidad, cuya base concreta la brinda la relación de identificación entre objeto agregado e integrado, donde a la vez que la unidad se dan también las partes que la han constituido, expresa pues la representación como nexo interno del objeto, en tanto que resultado de una comprensión, y encuentra en la extensión de los objetos abstractos su aplicación más relevante, como totalidad de lo representable (nexo u objeto). Aquí la insuficiencia de la expresión es compensada extensivamente; y es la categoría de la totalidad la que en la vía deductiva determina la condición por la que algo es subsumido bajo el principio. La totalidad de lo representable se restablece entonces horizontalmente, con ocasión de cada nexo u objeto: los dos aspectos complementarios de una exhausción quedan unidos en una sola re-

presentación. La forma verbal de la exclusión –el "no"– caracteriza la intervención de la categoría de la totalidad.

Necesario y contingente

La modalidad expresa la representación como nexo, independientemente del objeto. La modalidad tiene dos especies, y sólo dos: la categoría de lo necesario y la de lo contingente. Su primera definición es negativa: lo necesario es lo no contingente; lo contingente es lo no necesario.

La segunda definición de necesario y contingente será metafísica: lo necesario es la categoría que expresa la representación como nexo, en tanto que manifiesta en el *logos* el aspecto de violencia de las expresiones primeras; lo contingente es la categoría que expresa la representación como nexo, en tanto que manifiesta el aspecto de juego de las expresiones primeras. Juego y violencia recuerdan aquello que confusamente se manifiesta en las expresiones primeras –en tanto que próximas a lo inmediato– y por consiguiente aluden, de un modo únicamente simbólico, a la naturaleza misma del contacto metafísico. Una tercera definición podrá establecerse de modo más riguroso dentro de los límites de la expresión. Será la siguiente: lo necesario es la categoría que expresa la representación como nexo, en tanto que indicación del carácter objetivante, consolidante, extensivo de la expresión; lo contingente es la

categoría que expresa la representación como nexo, en tanto que indicación del carácter insuficiente, precario, deficiente de la expresión.

Podría darse otra definición de los dos nexos modales a partir del comportamiento de los objetos a los que se refieren, pero volveremos sobre esto más adelante. Finalmente, una definición conjunta, en sentido técnico, nos la brinda la relación con la que se formula el principio en el que culmina el reflujo: en los dos nexos modales se aclara precisamente el argumento del principio, que ya los contiene implícitamente. Las categorías de la modalidad resultan de este modo el soporte de la apariencia entera; su dominio se extiende desde las raíces ocultas de la inmediatez hasta el corazón del principio supremo de la abstracción. Muestran la presencia, en cada expresión, de algo que no pertenece a ella como objeto, sino que remite a una profundidad anterior, a espaldas nuestras: por un lado están la insuficiencia, la pobreza, el decaimiento, el incumplimiento de cada configuración, la confusión, la casualidad, la suspensión, la inestabilidad, la fragilidad, el trastocamiento en lo diverso; por otro lado están la energía expansiva, la violencia de la oposición, la coerción y la dureza del fondo de la vida, la solidez y rotundidad del construir, el vigor oscuro e inasible del expresarse, el acrecentamiento y la ganancia en extensión, la fuerza propulsiva hacia formas nuevas.

Preeminencia de la modalidad

Si la formación de objetos abstractos está condicionada por la modalidad, mientras que las categorías de la cualidad (ser y no ser) tienen que ver con la estructura de un objeto ya constituido y las de la cantidad expresan nexos internos a los objetos, está claro entonces que hay que conceder a la modalidad una preeminencia sobre la cualidad y la cantidad. Por ejemplo, el hecho de que en el objeto compuesto binario los dos términos del juicio estén unidos o separados es algo posterior, algo condicionado (respecto al flujo natural de la expresión), que presupone un nexo modal constitutivo de los términos mismos. No se puede hablar de unión o separación si los términos no están puestos previamente, ni se puede sostener razonablemente que sea la unión o la separación la que constituye por sí misma los términos del juicio.

Y sin embargo no se puede demostrar lo contrario. Si se quisiera demostrar que una relación modal –en general– no es preeminente respecto a una relación cualitativa, o bien cuantitativa, en general, sólo podría hacerse por medio de una relación necesaria. Demostrar significa de hecho establecer como necesaria la relación entre ciertas premisas y una conclusión: en este caso la conclusión de que una relación modal, en general, no es preeminente estaría subordinada a la necesidad de dicha relación. Ahora bien una relación necesaria es una relación modal: por consiguiente, que una relación modal en general no sea preeminente quedaría

demostrado mediante la preeminencia de una cierta relación modal, lo cual es absurdo.

Aclaración terminológica

Admitiendo que en el análisis de una relación cualquiera se pueda distinguir un fulcro o nexo que la sostenga, y además los dos términos, o cuernos, o aspectos, en posición recíproca de antítesis más o menos desdibujada, habrá que precisar el uso terminológico que se aplica a una relación, en función de la relación y de la acentuación de los elementos considerados. Llamaremos así "objeto" al término o términos designados por el ser; en el caso de un juicio, "objeto" indica los dos términos prescindiendo del nexo modal. Por el contrario "nexo" indica el fulcro prescindiendo de los términos; esto sólo es expresado de modo preciso por las categorías de la modalidad (en las que a propósito de lo necesario el significado es más bien el de "nudo, vínculo estrecho", y a propósito de "contingente" es el de "entramado, encuentro"), mientras que para las categorías de la cualidad y cantidad el "nexo" puede ser aislado en una representación, pero siempre está condicionado por el objeto. En un juicio se hablará de "unión" o de "separación" para designar la estructura del objeto, prescindiendo del nexo constitutivo. En cambio llamaremos "conjunción" (sinapsis, conexión) al conjunto formado por los términos y el nexo modal, en una relación

entre dos términos; o bien al nexo entre dos nexos u objetos, en el caso de una relación entre dos relaciones (se pueden designar por consiguiente las condiciones modal-cualitativas para la formación de un único objeto a través de una "conjunción"); en estos casos se hablará de disyunción exclusiva, o "alternativa", cuando el nexo es de imposibilidad. Un caso excepcional es la alternativa como puro nexo, con significado modal y sin términos: pronto veremos que ésta es la forma suprema de relación.

Relación

Si el universal se forma a partir de un abandono, y si cada universal es la causa de otros universales, se llega al punto en que todo es abandonado, excepto la condición extrema y esencia de la representación, que es la relación. En la extensión de la abstracción y en el nivelamiento del lenguaje se da una convergencia categorial. Esto supone un vértice abstracto del reflujo y del *logos*, y por consiguiente del mundo como representación. La relación es así la categoría suprema, la cual expresa la representación como nexo en general. Pero la representación como nexo es el hilo conductor de las expresiones abstractas, abre y cierra la vía del *logos*: de hecho la categoría expresa la representación como nexo; la representación como nexo (cualidad y cantidad) expresa la representación como objeto; la representación como objeto

expresa la representación como nexo (causalidad y luego modalidad).

Es precisamente porque todo es representación, y toda representación es relación, que todo lo que es representable se configura entonces de algún modo como relación. Relación es así la esencia abstracta de toda cosa: la representación como tal; la relación entre representaciones; el principio del *logos*; los aspectos de una representación, en sí y entre ellos; el sujeto respecto al objeto, el nexo respecto a los términos, la tensión respecto al apaciguamiento, el ser respecto al no ser, lo necesario respecto a lo contingente; las diversas estructuraciones indicadas en la anterior aclaración terminológica y así sucesivamente. Sólo esto puede explicar una característica tan relevante del *logos*, es decir el comportamiento análogamente antitético entre las categorías del ser y el no ser por un lado, y las de lo necesario y contingente por otro, de modo que, como se verá, una contradicción modal se configura por encima de una contradicción cualitativa. Esto se deduce del hecho de que tanto las categorías modales como las cualitativas expresan representaciones como nexos, y por encima de ambas parejas, en tanto que vértice común, hay algo que expresa la relación como nexo en general, que es la categoría de relación.

3
El vértice de la abstracción

El *arché*

Se ha dado ya antes una indicación intuitiva del *arché*: era el niño del espejo como símbolo del contacto metafísico, tal como es representado en el impulso expresivo del reflujo. Aquí en cambio la tentativa de restaurar, de recuperar la inmediatez por la vía de las expresiones segundas –tentativa cuya aspiración a lo concreto la aleja de ella– se ha seguido a lo largo del hilo de los universales y de las categorías, sin saltos intuitivos, y el punto en el que la cuña del reflujo penetra más allá de toda la envoltura representativa es la cima del *arché*, que significa precisamente "mandato" y "comienzo", pero también, en sentido metafísico, simplemente "el principio", en tanto que proyección abstracta que desemboca –como exigencia– en lo inmediato.

La alternativa

La naturaleza misma de la expresión postula para el *arché* este carácter exorbitante de la representación: es de hecho de un tal vértice universal que se inicia un nuevo reflujo expresivo –el contra-reflujo– que se mueve en la dirección descendente hacia lo concreto, es decir en la misma dirección en la que se movía el flujo primitivo que surgía de la inmediatez. Pero el *arché* tiene también una cara vuelta hacia la representación, donde se configura la fórmula suprema de la abstracción. La relación es la esencia abstracta de la representación, y la relación suprema es la alternativa, que se formula verbalmente como *"aut aut"*. Esta relación se llama suprema, porque su formulación contiene implícitamente las categorías modales y porque se ha demostrado que la relación modal es la preeminente. En realidad el *"aut aut"* refleja la ambivalencia primordial de juego y violencia (dado que el *arché* invade la esfera metafísica) en la mezcla de las categorías modales, donde se manifiesta una restauración de lo inmediato: la alternativa encierra conjunta e inseparablemente la violencia, la dureza, el mandato, la arrogancia propios de lo necesario, y el juego, la suspensión, la indecisión, la indeterminación propios de lo contingente. El *"aut aut"* expresa así la suprema relación como nexo en general.

El principio modal

Lo inmediato está oprimido, no tolera la ambigüedad de juego y violencia: éste es el aspecto del *arché* girado hacia el contacto y postulado por el otro aspecto –porque el segundo es expresión del primero– que es el rostro del *arché* que se vuelve hacia la representación, imponiendo una fisura. A partir de aquí empieza un tercer camino expresivo, el contra-reflujo que desciende hacia las expresiones primeras: su nombre es deducción, demostración, y también ahora es el vínculo de la necesidad (pero ya no en tanto que causalidad) el que pone en conexión los términos de las series descendentes. Todo parte del principio, cuya primera expresión –a través de la primera deducción– clarifica la alternativa y se formula como principio modal: o necesario o contingente. Es la imposición de una alternativa entre las dos categorías modales. Aquello que estaba contenido implícitamente en el principio es declarado ahora explícitamente, queda expresado. El equilibrio entre lo necesario y lo contingente se mantiene en la formulación (la preeminencia de la necesidad del *logos* es oscurecida tan sólo por el vínculo de la deducción): la forma de la alternativa permanece, con su mezcla paritaria de necesario y contingente, pero se le añade un duplicado –con igual suspensión– del argumento modal en la escisión entre necesario y contingente.

Un primer corolario del principio modal reza: es imposible unir necesario y contingente. Formalmente va afirmán-

dose ("imposible" evidentemente) el peso de lo necesario, reforzado por este otro vínculo deductivo. Lo contingente se oculta sin embargo en el "unir", dado que lo contingente es aquello que puede ser "y" no ser. Un segundo corolario es la definición negativa de las categorías modales: «lo necesario es lo no contingente»; «lo contingente es lo no necesario». Donde el "es" se usa en sentido definitorio.

Asertoriedad y posibilidad

En la anterior definición negativa la categoría modal es puesta como objeto *(definiendum)*, por lo que este corolario queda subsumido bajo el principio en la condición determinada por la categoría de totalidad. Precisamente porque necesario y contingente constituyen una totalidad, y el principio modal impone una alternativa, deberá decirse que *tertium non datur*, es decir que no existen categorías modales fuera de lo necesario y lo contingente. Es inútil pues la tentativa de añadirles otras, como la presunta modalidad asertórica, o la de la posibilidad. Pero no es tampoco indispensable recurrir a la deducción precedente, para establecer la inconsistencia de estas doctrinas.

La asertoriedad señala la pertenencia de un predicado a un sujeto, por lo que concierne a la cualidad de un juicio, no a su modalidad. El "es" que aparece en el juicio dice, "aserta" algo respecto a un objeto ya constituido, mientras que la

modalidad expresa el nexo constitutivo del objeto. Afirmar que un término pertenece a otro no dice nada sobre el nexo de producción que une los dos términos, sino que significa solamente que el objeto que comprende los dos términos es una unión referida (o no) a lo inmediato. Esta unión recuerda, rememora intuitivamente una unión en el contacto. En otras palabras, cuando decimos "A es B", no sabemos todavía lo más importante, es decir si A es "causa" de B, o bien si A "se encuentra" con B; queremos decir simplemente que en el objeto global "A-B" se da la citada unión. Y no cambia nada si decimos, en lugar de "pertenencia", "simple pertenencia" o "pertenencia de hecho": con "simple pertenencia" no se añade ni se quita nada al significado de "pertenencia". Nace solamente una ilusión verbal, cuando se quiere incluir en la formulación de un juicio también el nexo constitutivo modal, y se dice "pertenece necesariamente", "pertenece contingentemente" o "pertenece simplemente", como si se tratara de tres aspectos diferentes de la modalidad. Pero el "pertenecer simplemente", el "pertenecer de hecho" no señalan otra cosa sino el ser del objeto (y en realidad la pertenencia de hecho se refiere a la verdad, es una referencia, aunque completamente errónea, a lo inmediato): ahora el ser expresa el objeto y el objeto expresa la modalidad, por lo que la "pertenencia simple" tendrá que haber sido constituida por un nexo necesario o bien por uno contingente.

No le aguarda un mayor éxito a quien busque distinguir lo "posible" de lo "contingente", es decir ampliar por otro la-

do la esfera modal. Si se pretende por ejemplo distinguir lo posible de lo contingente, diciendo de algo que "es necesario que sea", se deberá afirmar en consecuencia: "es posible que sea" (mientras no se puede afirmar "es contingente que sea"); en tal caso, ¿de este algo habrá que decir: "es posible que no sea", o bien: "no es posible que no sea"? En el primer caso tendremos una conclusión absurda: de "es necesario que sea" derivará "es posible que no sea"; en el segundo caso, si de "es necesario que sea" se sigue "es posible que sea", y si de "es posible que sea" se sigue "no es posible que no sea", no se podrá en modo alguno distinguir lo posible de lo necesario. No queda pues sino entender el significado de "posible" como idéntico al de "contingente": entonces de "es necesario que sea" ya no derivará "es posible que sea".

Aplicación y resolución del principio modal

Para que la indeterminación del principio modal pueda quedar resuelta, es preciso ante todo subsumirle los objetos abstractos. Éstos son expresiones condicionadas por nexos necesarios o contingentes; por otra parte, incluso si el nexo es preeminente respecto al objeto, el tejido del *logos* se capta cuando sus hilos están ligados a ciertos términos, es decir a objetos: por consiguiente el principio modal no puede ser determinado en uno u otro sentido sino en el caso en que un objeto ya constituido, y subsumido bajo él, sea reconocido

como expresión condicionada por un nexo necesario o bien contingente. Determinar el principio modal significa no ya el ejercicio de una facultad cualquiera del sujeto, sino el reconocimiento en un objeto del nexo expresivo que lo condiciona.

De este modo la aplicación del principio modal (o subsunción de un objeto a él) se formulará en la proposición: un objeto expresa o lo necesario o lo contingente. Y la aplicación del primer corolario del principio modal: es imposible para un objeto expresar lo necesario y lo contingente. Por objeto se entiende aquí un objeto integrado, un universal o un objeto compuesto binario. Resolución del principio modal, en cambio, será la decisión de la alternativa modal en favor de lo necesario o de lo contingente, siguiendo el reconocimiento de la modalidad del nexo que condiciona al objeto. El paso del principio modal a su aplicación y de la aplicación a la resolución del principio modal son el resultado del vínculo descendente de la necesidad, que son eslabones ulteriores de la deducción.

Ley cualitativa

Si un objeto es una expresión condicionada por un nexo modal, llamaré simplemente objeto necesario al que expresa un vínculo causal y productivo entre representaciones, y objeto contingente al que expresa un entramado casual entre

representaciones. Se cumple así un nuevo paso deductivo. El objeto, condicionado por un nexo modal, tiene prescrita una norma de comportamiento, mediante una proposición general. El contenido de esta última permanece interior al objeto, y es manifestado por las categorías de la cualidad, pero la forma deriva del principio, por medio del vínculo deductivo de la necesidad, por el cual se le asigna ulteriormente a un objeto, subsumido bajo el principio modal y resuelto como necesario o bien contingente, un límite o un significado interno. En esta proposición las categorías modales no aparecen sino en el marco formal: las categorías que expresan el objeto (ser, no ser; verdadero, falso) entrarán en cambio en la formulación, naturalmente, y no sólo para designar su estructura y su relación con la inmediatez, sino para definir su comportamiento en el contexto de la deducción. Esta proposición, que es doble y se puede presentar como definición de lo necesario y de lo contingente, en tanto que referida a objetos, reza: un objeto necesario (simple o binario) o es o no es. La primera parte, cuya forma es una transferencia deductiva de la alternativa del principio, puede también –restrictivamente– formularse así: un objeto necesario o es verdadero o es falso, y designa de modo correcto (cuando se trata de un objeto binario) el principio aristotélico del tercio excluso. Su corolario es la proposición: es imposible para un objeto necesario ser y no ser; es decir: es imposible unir ser y no ser en un objeto necesario (principio aristotélico de no contradicción). La proposición doble sobre el objeto ne-

cesario y sobre el contingente constituye conjuntamente la ley cualitativa (o de la predicación), válida dentro de los límites del objeto.

La contradicción triangular

Los principios del tercio excluso y de no contradicción, tal como fueron formulados por el propio Aristóteles y luego por la tradición hasta nuestros días, resultan inaceptables en tanto que se refieren a un juicio (objeto binario) modalmente indeterminado. Está claro de hecho que ni el uno ni el otro principio pueden aplicarse a un juicio contingente: para que los citados principios tengan un significado y una validez, es indispensable restringir su aplicación únicamente al juicio necesario. Pero este desliz, que se puede atribuir sin excesiva sorpresa a los modernos, es difícil de imputar a Aristóteles: él quería "tapar" alguna otra cosa.

De la proposición por la que se subsume un objeto bajo el principio modal resulta el corolario siguiente, dado que las categorías de la cualidad derivan del objeto: un objeto, tanto si es como si no es, expresa o lo necesario o lo contingente. De este modo, un objeto que es expresa o lo necesario o lo contingente; y un objeto que no es expresa o lo necesario o lo contingente. Pero por la resolución del principio modal, si un objeto expresa lo necesario, queda excluido que exprese lo contingente. Por consiguiente, si por ejemplo un ob-

jeto que es expresa lo necesario, queda excluido que exprese lo contingente. Además, he llamado a un objeto que expresa lo necesario objeto necesario, y objeto contingente a un objeto que expresa lo contingente. De este modo, para un objeto que es, si está determinado como necesario, queda excluido que se trate de un objeto contingente. Pero un objeto contingente es y no es (segunda parte de la ley cualitativa): por consiguiente, si un objeto no resulta, en el ejemplo dado, un objeto contingente, tampoco podrá resultar un objeto contingente el mismo objeto que no es. Si en efecto el objeto dado, en cuanto no es, fuera contingente, resultaría contingente también en cuanto que es. Por otro lado, para un objeto necesario que es queda excluido que no sea (resolución de la ley cualitativa). En conclusión, un objeto que necesariamente es (sinónimo de "objeto necesario que es") por una parte excluye que contingentemente no sea, y por otra excluye que necesariamente no sea.

Cuando se habla de exclusión, en las resoluciones citadas, se quiere decir lo siguiente: el elemento de necesidad que está implícito en la alternativa se convierte en explícito en la resolución donde, una vez decidida la alternativa en favor de uno de los términos, el segundo queda "excluido", es decir queda sujeto al vínculo de lo necesario dentro de la categoría de la totalidad ("necesario no"); si la alternativa se decide en favor de lo necesario, esto significa, para este objeto, la "imposibilidad" de lo contingente; si se decide en favor del ser, la imposibilidad del no ser. En la resolución el objeto de-

cidido y el objeto excluido forman una totalidad, y la relación de exclusión entre los dos objetos binarios se llama relación de contradicción entre dos juicios que expresan verbalmente tales objetos.

Aquí se da un jaque a la razón, porque –lo repito– un objeto, que necesariamente es, excluye tanto que contingentemente no sea, cuanto que necesariamente no sea, es decir que excluye dos objetos que se excluyen entre sí (resolución del principio modal). En otras palabras, un juicio necesario afirmativo contradice tanto al correspondiente juicio contingente negativo como al correspondiente juicio necesario negativo, que son dos juicios contradictorios entre sí. Pero es evidente que dos juicios contradictorios de un mismo juicio no pueden ser contradictorios entre sí. Más bien, ya que para un objeto dado existe una sola totalidad que lo comprenda (aquella constituida por la resolución del principio modal y por la consiguiente exclusión), dos objetos determinados por la decisión en favor del objeto dado, por medio de la exclusión, deberían identificarse y no excluirse. Si esto ocurre, es porque en la citada contradicción triangular existe un eslabón débil: de hecho en el ejemplo aludido "un objeto que necesariamente es" queda incluido sucesivamente en dos totalidades diferentes. Y ya que está claro que la contradicción entre juicio necesario afirmativo y juicio contingente negativo, y entre juicio contingente negativo y juicio necesario negativo son indiscutibles, puesto que se desprenden directamente de la aplicación y la resolución del principio modal,

no queda sino sospechar de la tercera contradicción, la que se da entre el juicio necesario afirmativo y el juicio necesario negativo. Esta contradicción, que deriva del principio aristotélico del tercio excluso, está evidentemente en conflicto con las otras dos en virtud de la formulación anterior de la primera parte de la ley cualitativa: un objeto necesario o es o no es. Si la modalidad quedara indeterminada, como en la formulación tradicional del principio del tercio excluso (que corresponde a: un objeto es o no es), la contradicción triangular no se presentaría. Esto es todo lo que Aristóteles quería "tapar".

Sin embargo pertenece a la naturaleza de la representación satisfacerse con aquello que aparece cumplido, en cualquier forma y figura, y la contemplación de un objeto ofrece precisamente un apaciguamiento en el que la tensión que lo ha producido queda olvidada. En el objeto el ser se reúne con lo inmediato, es un testimonio de la vida que no puede ser refutado. De este modo en la representación del objeto queda olvidado el nexo que lo ha constituido, y la ley cualitativa, que el fundamento modal justifica con su ambivalencia, se impone en cambio por la concreción que directamente manifiesta, por medio de las categorías del ser y el no ser. Al hacerlo así se descuida, por su evanescencia, el objeto contingente, y la ley se reduce a la alternativa entre la referencia a la inmediatez y su ausencia, mientras que la constitución del objeto por medio de lo necesario es ignorada. Este modo de proceder no carece de justificación sustancial,

puesto que sólo de modo inadecuado se puede decir de un objeto –y sólo si se trata de un objeto agregado– que está constituido por lo contingente. La formación del objeto pertenece efectivamente a la causalidad, y un objeto contingente es en cambio un entramado de objetos ya producidos singularmente por la causalidad. De ahí la aplicación del principio del tercio excluso a todo objeto binario (es decir a todo juicio en tanto que "aserción"), dado que a un objeto en tanto que tal, considerado bajo el aspecto de la cualidad, es fácil atribuirle aquello que debería concederse únicamente a un objeto necesario. Sin embargo, el *logos* distingue del modo más radical entre objeto necesario y contingente, y sólo para el primero la ley cualitativa –deducida del principio– impone la alternativa entre ser y no ser. Esto nos lleva a la contradicción triangular. La razón no puede salir de esta aporía si no es aislando el objeto en la esfera cualitativa. El *logos* disimula el conflicto consigo mismo para salvar la plasticidad del objeto, siempre y cuando éste permanezca como simple o constituido por pocos términos; la sugestión del objeto y la referencia a lo inmediato distraen del entramado general de la apariencia.

Ratio cognoscendi

Las categorías de la necesidad y de la causalidad ya han sido definidas: la segunda es un aspecto de la primera. El otro

aspecto de lo necesario expresa el nexo entre razón y consecuencia, es decir la inversión del nexo productivo del objeto abstracto. La relación de causalidad, invertida, es pues la relación entre razón y consecuencia. Si A es causa de B, B causa de C, C causa de D: C será razón de B, siempre que B sea representado como causa indirecta de D; y B será razón de A, siempre que A sea representado como causa indirecta de C. No se trata pues de una inversión pura y simple, sino que la condición que la restringe es intrínseca a la serie, puesto que es el mismo B –razón de A– el que es efecto de A y causa de C. Por consiguiente, considerada en sí y en el conjunto de sus términos, la serie ascendente de causas A, B, C, D coincide en los términos –dispuestos en orden inverso– con la serie descendente de las razones D, C, B, A. Parece como si lo que ligara los términos de la serie entre ellos, precisamente el vínculo de la necesidad, fuera fundamentalmente único y cambiara simplemente de nombre según la perspectiva considerada.

El nexo entre razón y consecuencia es descendente, va de los efectos a las causas, es decir, en el marco general de la representación abstracta, se origina en la relación suprema, donde culmina la abstracción. La deducción que parte del principio se desarrolla precisamente gracias a este aspecto descendente de lo necesario: el vínculo que hace que el principio modal dependa de la alternativa, los corolarios del principio modal del principio modal, la aplicación del principio modal del principio modal, la resolución de la aplica-

ción, la exclusión de la resolución, es siempre una relación entre una razón y una consecuencia. Este nexo descendente, implícito ya en el principio (el aspecto imperativo de la alternativa), consiste en la necesidad que une dos proposiciones, en tanto que eslabones consecutivos de la deducción, y aparece a veces bajo la forma misma de una proposición, como en el primer corolario y en la resolución-exclusión del principio modal. De hecho la "imposibilidad" de la conjunción y la "imposibilidad" del objeto excluido muestran la necesidad de la deducción en el marco formal. Cuando aparece en cambio lo necesario como argumento de una proposición, se trata de una necesidad ascendente, es decir de causalidad. Por ejemplo en el principio modal: o necesario o contingente, la alternativa contiene la necesidad descendente, y "necesario" expresa la ascendente (de hecho bajo tal principio se subsume luego el objeto que expresa lo necesario).

Se puede pensar entonces que la diferencia entre relación de causalidad y relación de razón y consecuencia no se reduce a la perspectiva inversa de un mismo vínculo. Hay que decir ante todo, pasando de la consideración de los puros nexos a la de los objetos, que cuando A es causa de B, B es causa de C, C es causa de D, no cabe sino afirmar que C es razón del objeto B-D y B razón del objeto A-C. De este modo la perspectiva según los objetos aclara este aspecto de lo necesario como relación entre razón y consecuencia: en el ejemplo dado el objeto B, que está entre A y C (como enseña la

teoría aristotélica del "medio"), es la razón del objeto compuesto A-C, que es su consecuencia. Hay que retener sin embargo que la necesidad descendente es el nexo entre razón y consecuencia, es decir que no reside en los objetos, sino en el vínculo que los une: precisamente gracias a este nexo un objeto se llama razón y el otro consecuencia. Y así como en la causalidad primitiva ya está presente el nexo, pero no todavía el objeto, de modo inverso, en el vértice de la abstracción, está ya la alternativa, pero todavía no el objeto.

Otra distinción entre la necesidad ascendente y la descendente es que la primera constituye los objetos y la segunda los encuentra ya constituidos. Sin embargo la suprema inversión expresiva, por la convergencia final en el principio de todas las series abstractas ascendentes, conserva todavía su autonomía de forma y figura; el proceso está ya anticipado por todas las inversiones parciales, por los contragolpes del mecanismo de la causalidad en los diferentes niveles de la abstracción. El contra-reflujo general, que es la vía de la deducción, tiene así una expresividad propia, y aun cuando se encuentra los objetos ya constituidos, le corresponde empero una eficacia objetivante débil, que confiere a estos objetos una nueva configuración. Además, si en la estructura del mundo como expresión le corresponde al impulso ascendente de la necesidad la formación de los objetos, el impulso descendente, donde la apariencia desemboca en lo ilusorio, tiene una función objetivante, atenuada en la sustancia y ya no productiva, pero que también es la más visible, la que

da forma, consistencia y plasticidad a los objetos, que contribuye principalmente –una vez transferida a la esfera concreta– a brindar lucidez, orden, espesor, racionalidad, figura a lo que llamamos mundo real. A consecuencia del contragolpe expresivo el objeto resulta, podríamos decir, reafirmado, reforzado, consolidado: basta pensar en la inversión de la causalidad primitiva, es decir en el espacio.

Que B sea la razón del objeto A-C es así una nueva adquisición expresiva, porque en la serie ascendente de la causalidad los objetos A, B, C o permanecían aislados, o constituían los objetos compuestos A-B, B-C, A-B-C. Pero el objeto A-C se manifiesta sólo en la necesidad descendente, de modo que, si B es la razón de A-C, el nexo decisivo que constituye este último (los objetos A y C ya estaban constituidos, pero el objeto A-C es una expresión nueva) no podrá ser sino el que se da entre la razón B y A: de hecho éste es el único nexo nuevo, mientras que la unión de B y C es el viejo nexo de causalidad que precede a la deducción. Este nexo y el de A y B no son sino presupuestos de la deducción, que son recuperados, retomados, reconocidos o a lo máximo confirmados.

Volvemos así a la explicación dada al principio: a pesar de la diferencia entre causalidad ascendente y descendente, el punto de vista más profundo es el que identifica los dos nexos en el vínculo fundamental de la necesidad, para el que los mismos términos, a través de las mismas uniones, son las causas y los efectos, y en orden inverso las razones y las consecuencias. Esta conclusión será más clara, en la medida en

que la perspectiva según los objetos se subordine, como debe ser, a la perspectiva según los nexos: en tal caso, la variedad, en la estructura y en la apariencia, de los objetos ascendentes y de los descendentes queda en un segundo plano. La diversidad en cuestión es por otra parte natural, si el camino ascendente debe compensarse con el descendente. Volviéndose más abstractos, los objetos ganan en extensión, según un carácter fundamental de la expresión; el contra-reflujo deductivo deberá acompañarse así de una restricción en la abstracción: dado que la vía descendente tiene también una función expresiva, deberá encontrarse una compensación a la pérdida de extensión mediante otro carácter de la expresión –si es cierto que los nexos de la necesidad deben coincidir en la serie ascendente y en la descendente– que se manifestará en la naturaleza de los objetos de la deducción, mediante una ganancia en plasticidad, configuración, y también en interioridad y determinación. Por esta razón el nexo deductivo es el que se da entre B y A, pero la consecuencia como objeto es el objeto "nuevo" A-C. De este modo, mientras la "producción" de los objetos mediante la causalidad es lineal, a través de objetos simples que se forman el uno al otro, el "reconocimiento" descendente de los objetos ya constituidos se realiza mediante los nexos que unen dichos objetos. Por esta razón la alternativa y la conjunción –que son nexos entre objetos– son los instrumentos de la deducción. Decir que B es la razón de A-C significa que este último está sujeto a un vínculo de necesidad, mediante una exclu-

sión o la imposibilidad de una conjunción, en la que interviene la razón B.

Ley de la conexión

Cada representación expresa una segunda y es expresada por una tercera. Ésta no es una ley, sino una interpretación general de la apariencia. Se puede hablar de ley cuando entre las representaciones, en un cierto nivel de generalidad, se capta una relación de necesidad descendente. Esto presupone la esfera del *logos*, es decir las representaciones abstractas. En este caso prevalecerá obviamente la proposición, contenida en la precedente: cada representación abstracta expresa una segunda y es expresada por una tercera. Tampoco ésta es una ley, ya que en "expresa" y "es expresada" se designa sólo el nexo contingente.

Se ha afirmado por otra parte que el objeto abstracto, en sentido estricto, es el constituido por lo necesario. Por consiguiente se dirá, cabalmente: todo objeto abstracto, en sentido estricto, es causado por un segundo objeto de la misma naturaleza, y es causa de un tercer objeto de la misma naturaleza. Lo que significa, como se ha dicho antes, que según un punto de vista profundizado y general el tercer objeto es la razón del primero, y el primero es la razón del segundo. Pero de este modo se somete el campo entero de los objetos abstractos, en sentido estricto, a la necesidad descendente, es

decir al vínculo de una ley, que señala el reconocimiento mediante la vía descendente de la unión constitutiva ascendente de la causalidad. Se formulará pues la proposición general: todos los objetos abstractos en sentido estricto están constituidos por el nexo de la causalidad y reforzados por el nexo entre razón y consecuencia. Y como los dos nexos se unifican en el nexo fundamental de la necesidad, la proposición citada se sintetizará en la siguiente ley de la conexión: todos los objetos abstractos en sentido estricto se conectan entre sí mediante lo necesario. Hay que precisar que en el ámbito de tales objetos quedan incluidas también las representaciones abstractas como nexo (las categorías de la cualidad y de la cantidad, con excepción obviamente de las categorías modales), unidas a aquellos objetos por un vínculo idéntico de necesidad.

Esta ley de la conexión –que podría llamarse principio de razón suficiente– sirve también como nueva definición de la categoría de lo necesario, considerada en relación con los objetos abstractos, pero no con su comportamiento cualitativo. Lo necesario se definirá así como la categoría que expresa la representación como nexo, en tanto que une entre sí todos los objetos abstractos en sentido estricto.

El error radical

La ley de la conexión expresa en general la supremacía de

lo necesario en la estructura del *logos.* Esta supremacía, que está consolidada y afirmada tiránicamente por el vínculo deductivo, recoge los objetos abstractos aglutinándolos unos con otros, de modo que el ser y la verdad que resultan de ellos van perdiendo, en el movimiento descendente, su primitivo carácter de instantaneidad, y su referencia a la inmediatez acaba siempre por palidecer y desdibujarse. El ser y la verdad se convierten en "científicos", en instrumentos de una construcción –estando como están supeditados a lo necesario– y en simples designaciones de un objeto abstracto.

Hay en esta tendencia un elemento degenerativo. El impulso de lo necesario conduce a falsificar la naturaleza de la expresión. Se ha aludido ya a la ilusoriedad que se sigue de la transferencia de la necesidad descendente al interior de la esfera de las expresiones primeras. Todo es apariencia, pero la ilusión es apariencia en la apariencia. El contra-reflujo es en verdad una tentativa de duplicación del impulso primero de la expresión: gracias a la doble inversión del reflujo y de la deducción, esta última recorre de nuevo el mismo trayecto que las expresiones primeras. Pero esta apariencia de vida emergente actúa ilusoriamente, porque la mezcla de juego y violencia es sustituida por el yugo incontestado de la necesidad.

No es un error del individuo, que pertenece al *logos* espurio, sino un error radical lo que está en la base de esta ilusión. El objeto agregado, que había sido producido por aquella mezcla, en la que prevalecía la necesidad, es reconocido

luego de modo expeditivo, en la construcción deductiva, como formado exclusivamente por la necesidad. Donde el error resulta más deformante y más indescifrable es en el tejido de las expresiones primeras y de sus recuerdos directos; allí la inversión gradual del nexo de la causalidad transfiere hacia atrás –interpolando una preexistencia sustitutiva– a los objetos integrados, o incluso a los universales y a los objetos compuestos. De este modo el recuerdo del instante es interpretado y reconstruido como un objeto necesario: así actúa el error radical. El mundo del devenir, de la historia, de la acción se funda sobre este error, y por eso lo llamo ilusorio. En realidad el instante surge de un nexo expresivo en el cual juego y violencia están inseparablemente entrelazados, y el recuerdo del instante proviene de otro en que lo contingente y lo necesario están envueltos en una idéntica mezcla: sustituirlos por objetos producidos por la necesidad es pues una falsificación radical. Sin embargo la naturaleza del *logos* es ésta: cada expresión queda despojada de su elemento de juego, siempre que lo contingente es fagocitado por lo necesario. Antes de alcanzar las representaciones abstractas, en el paso entre lo que es expresado y su expresión, es inasible el matiz manifestante de juego y violencia, y seguramente no se da todavía ninguna decisión en favor del uno o de la otra: esta incertidumbre secreta es el temblor de la vida.

La definición

La unidad es una categoría de la cantidad, como también lo es la semejanza: la identidad sin embargo es una categoría de la cualidad. En un objeto compuesto "es" expresa la unión interior entre sus elementos, en tanto que referida a lo inmediato. Este objeto, si es binario, se expresa en un juicio, por ejemplo: A es B. La definición, por otra parte, se formula por ejemplo: A es B-C-D, pero no es un juicio ni expresa un objeto compuesto. Que no es un juicio es evidente por su estructura, cuanto menos ternaria o cuaternaria. Pero lo que da su carácter esencial a la definición es el significado de "es": éste no indica la categoría del ser, sino la de la identidad. Esta categoría no expresa, respecto al presunto objeto A-B-C-D, ni una unión referida a lo inmediato (ser), ni una unión carente de tal referencia (no ser), sino que significa que A "es idéntico" a B-C-D. A-B-C-D puede llamarse objeto definitorio, o bien objeto duplicado, en el que una parte *(definiendum)* es idéntica al conjunto inseparable de la otra *(definiens)*, y donde A es el centro de una irradiación causal, en virtud de la cual es respectivamente causa de B, de C y de D.

Sin embargo, si profundizamos en el significado del "es" definitorio, se descubre su convergencia con la categoría del ser. Esta última, en su origen, expresa (y éste es su aspecto de "verdad") una referencia instantánea a la inmediatez. En la definición se tiende en efecto a acentuar esta referencia y

darle una viveza mayor, con la presunción de poder designar "cuál" sería la inmediatez aludida. Por eso la definición es un objeto duplicado: la parte redundante, el *definiendum*, alude precisamente a lo inmediato, y sería más pertinente sustituirla por una simple indicación de lo que escapa al lenguaje y a la representación, es decir por un "esto". En esta violenta reevocación de lo inmediato a través de una formulación verbal *(definiens)* reside un elemento de arrogancia: de hecho aquí no se quiere señalar solamente, como con las categorías del ser y de la verdad, que una representación se remite a aquello que está fuera de la representación, sino sobre todo que una representación abstracta, en tanto que fusión de universales, es "idéntica" a algo que está fuera de la representación. Esta referencia a la inmediatez, característica de la identidad –que remite a la sustancia, como dice Aristóteles– es lo que hace que el "es" definitorio se coloque entre las categorías de la cualidad. Por otra parte, la citada arrogancia a menudo se acompaña para quien intenta una definición con un sentimiento de impotencia, de inadecuación respecto a un cumplimiento ideal: Sócrates simboliza este sentimiento. En tanto que recurso, el *definiendum* queda sustraído a la inmediatez y remitido a la esfera de la representación, especialmente a la abstracta, donde la diferencia entre lo que es expresado y lo que lo expresa aparece más fácil de colmar: de hecho según la regla el esfuerzo definitorio se apoya sobre un universal.

Otro carácter que distingue al objeto definitorio del obje-

to compuesto reside en el hecho de plasmar –siempre por medio del lenguaje– una forma expresiva que reproduzca más próximamente el movimiento primario de la expresión, que constituya de este modo una repercusión más adecuada a la del impulso. Al igual que de hecho muchas series de expresiones primeras se supone que divergen de un origen común que es el contacto, así el *definiens* es una expresión luminosa del *definiendum.* Mientras que los elementos de un objeto compuesto se anudan linealmente por medio del vínculo de la causalidad, los elementos del *definiens* son otros tantos efectos que irradian de una única causa, el *definiendum.* Esta estructura tiene una eficacia manifestante que es complementaria a la del objeto abstracto (integrado, universal y compuesto). En el contenido de este último, la unidad prevalece sobre la multiplicidad, aunque siguiéndola genéticamente. En el objeto integrado, por ejemplo, la unidad oscurece la memoria de la agregación. Con la expresión definitoria se busca remediar esta obliteración, se busca reivindicar aquella multiplicidad primordial. Y así como el ser reclama una unión que reside en el contacto, igualmente el "es" definitorio pretende identificar una multiplicidad de elementos abstractos –en tanto que fusiones inseparables– con la mezcla caótica e indescifrable, con la complejidad seminal contenida en el contacto. Lo múltiple del *definiens* pretende expresar "aquello que verdaderamente era" múltiple en el contacto. Y como este múltiple se manifiesta a través del conjunto de las series divergentes, el *definiens* busca cerrar

todos los elementos expresivos necesarios dentro de su fórmula de un múltiple abstracto.

La definición es resultado de la necesidad descendente, que reconoce deductivamente, reuniéndolos en una unidad plástica, los efectos B, C, D. En virtud de la irradiación esta vez la fusión tiene lugar horizontalmente, y no verticalmente; de nuevo se asiste a una configuración violenta a través de la necesidad. Los efectos se unifican en el *definiens*, que se convierte en la única razón de la única causa, es decir del *definiendum*. Tiene lugar una inversión total entre el nexo de causalidad y el de razón y consecuencia, de modo que B-C-D será la razón del objeto simple A, y ya no la de un objeto compuesto. Es entonces cuando al término *logos* se le aplican las diversas significaciones que los filósofos griegos le atribuyeron: definición, razón, expresión verbal. De hecho, el *definiens* es también la expresión perfecta del *definiendum*, hasta tal punto que el objeto definitorio reclama su identidad. La necesidad descendente intenta una vez más la duplicación del impulso primario de la expresión, y al construir la definición imita la articulación divergente de las expresiones primeras. Sin embargo el *definiens*, en una restauración auténtica de aquel impulso, debería ser un contacto, o una expresión naciente: la falsificación de la necesidad deductiva lo sustituye por un objeto integrado o un universal. El sentido socrático de inadecuación se traduce deductivamente en esta falsificación. Pero de cualquier modo como se aborde el *definiendum*, queda excluido el que una expresión cualquiera

pueda resultar idéntica a lo que quiere expresar. En la definición ocurre lo siguiente: se pretende formular la expresión abstracta *(definiens)* de una inmediatez *(definiendum)*; se coloca un universal (o un objeto integrado) para sustituir a esta última; finalmente se pretende que los efectos de éste sean en su conjunto "idénticos" a él. Pero la expresión es por su naturaleza insuficiente y deficitaria en su eficacia manifestante: por consiguiente ni siquiera la expresión definitoria podrá ser idéntica a lo que quiere expresar.

La definición sigue siendo un ideal, especialmente porque la identidad expresiva, que constituye su fulcro, no puede realizarse. Además, la plenitud de la expresión definitoria –postulada por la pretensión de manifestar la plenitud de las series expresivas divergentes– es igualmente una meta inaccesible, si el objeto definitorio pretende ser tal, es decir una fusión manejable de elementos: la contradicción triangular rompería por otra parte cualquier extensión excesiva. Y no sólo esto, porque tampoco es posible seguir la irradiación expresiva, como lo demuestran los esfuerzos emprendidos hasta ahora en el campo de la definición. Se han seguido pocas series expresivas: Platón incluso pensaba que bastaba con seguir una sola. Es imposible en definitiva que el *definiendum* designe una inmediatez (aunque sólo fuera porque la inmediatez no puede ser designada ni en general representada), mientras que esto es precisamente lo que quisiera justificar tanto el "es" definitorio (identidad) como la plenitud de la definición.

Sobre el principio de identidad

El citado principio de identidad es una proposición carente de autonomía. Con ella se designa de hecho o la relación entre *definiens* y *definiendum*, es decir, en síntesis, la naturaleza de la definición, por consiguiente no un principio, sino un error y un ideal (sin contar con que, en la definición tradicional: A=A, no hay nada que distinga lo que se quiere identificar, y por eso se usa el signo de igualdad en lugar del de identidad, cuando la identidad expresa la unidad de la sustancia, no la igualdad de la cantidad), o bien un corolario de la primera parte de la ley cualitativa, es decir de la definición de lo necesario en tanto que referido a objetos, un corolario que reza: un objeto necesario no puede ser diferente de lo que es, y deriva de una proposición deducida del principio modal, de su aplicación y resolución, por consiguiente ya no es en sí mismo un principio.

Fuera de estos dos casos, el presunto principio de identidad o carece de significado o expresa una banalidad. Ante una formulación de este tipo Aristóteles ironiza, con desprecio. Y sin embargo algunos le atribuyen la paternidad del citado principio, cuando no a Parménides...

4
El jaque mate

El objeto compuesto ternario

Se ha dicho ya cómo un objeto simple o binario estaba sujeto a la necesidad descendente, por su subsunción bajo el principio modal, la resolución de éste y la consiguiente subordinación a la ley cualitativa. Ahora se trata de ver cómo un objeto compuesto ternario o mayor es deducido y configurado mediante esta misma necesidad. Respecto a una serie causal de objetos simples se ha explicado, en general, la eficacia descendente de la *ratio cognoscendi*: es preciso establecer ahora, partiendo de los objetos binarios, cómo se desarrolla el aglomerado deductivo. En su estructura molecular, la deducción requiere cuanto menos dos juicios y tres términos. Con menos no sería posible, puesto que con dos únicos términos no se puede establecer una relación de razón y consecuencia.

Aristóteles presenta esta deducción, a la que da el nombre de silogismo, bajo la forma de una implicación, cuyo antecedente es "B-C y A-B" y cuya conclusión es A-C. Aquí se

utilizan los símbolos como antes: B-C y A-B son las premisas del silogismo y A-C la conclusión. La forma aristotélica del antecedente –en tanto que conjunción de dos juicios– es curiosa: parece como si con esta conjunción quisiera designar la razón del nexo deductivo, pero en realidad la razón es B (y el mismo Aristóteles lo dice). Esta conjunción indica de hecho el presupuesto inicial de la deducción, es decir el estado ascendente de la causalidad, donde sin embargo dos de sus objetos constituidos son sustraídos de su aislamiento, en la medida en que existe un término común y están sometidos al principio modal, a su resolución y a la ley cualitativa, pero quedan solamente emparejados, no están aún encadenados linealmente.

Es preciso aclarar los eslabones de la demostración (señorialmente Aristóteles los silencia): los dos juicios están subsumidos en principio bajo la ley de la conexión –lo que proporciona el fundamento de la prueba– en virtud de la cual los juicios B-C y A-B son reconocidos como constituyendo la serie ascendente A-B-C y la serie descendente C-B-A. Este paso está en la base del famoso *dictum de omni et nullo*, que en realidad no es sino su reflejo. En la citada subsunción los dos nexos ascendentes se unen en una continuidad: entonces se reconoce el término medio. El enlace de los nexos modales constitutivos es pues decisivo, mucho más que la relación cuantitativa entre los contenidos de los dos objetos binarios (premisas), tal como es determinado por el presunto *dictum de omni.*

Con el último eslabón demostrativo, el término medio, una vez reconocido, es elucidado en tanto que razón –siempre a través de una subsunción bajo la ley de la conexión, esta vez en su aspecto descendente– y su eficacia expresiva se traduce en la formación del objeto deductivo A-C. Formulado según los nexos ascendentes, este último paso reza: la causa de una causa es causa de su efecto (propiedad transitiva).

Objeto contingente

¿Qué quiere decir que sólo de modo inadecuado puede afirmarse de un objeto que está constituido por lo contingente? Que el carácter objetivante le corresponde en realidad a lo necesario. Pero ¿cómo se forma entonces un objeto contingente agregado, único caso que merece considerarse? Como ejemplo, sugiero la representación artística naciente, que contiene un tal objeto contingente. Digo naciente, porque me refiero a la representación completamente interior, a partir de la cual surge lo que comúnmente se llama expresión artística, que es exterior. Así como el objeto integrado en sentido estricto se constituye por la preponderancia de lo necesario en la conexión entre los recuerdos de los instantes, donde lo contingente forma parte todavía del entramado expresivo, ahora al contrario el objeto agregado contingente se forma por el predominio de un elemento de levedad, goce y alegría en la conjunción entre los recuerdos de los instantes.

Sin embargo, estos recuerdos se juntan –aunque nunca se unan en una verdadera integración– y resultan finalmente aglutinados, estrechamente ligados: en el nexo expresivo efectivamente lo necesario está igualmente presente. Pero en la agregación contingente la supervivencia de los instantes –las expresiones primeras emergentes– es más intensa, porque su recuerdo es tan fresco que apenas se distancia de ellos. La memoria de lo inmediato es poderosa en la citada representación, y la resistencia al oscurecimiento del recuerdo prevalece sobre lo necesario e impide la forma unitaria del objeto. Una conjunción de instantes, así podría definirse el objeto contingente; el uso que hago de "conjunción" está justificado por la ambivalencia modal. Y cuando se quiere representar este objeto prescindiendo de su formación, de su modalidad, es el punto de vista de la "conjunción", de una unidad no alcanzada, el que nos da su interpretación. En su contenido, desde la perspectiva de la cantidad, se trata en efecto de un *migma* anaxagórico, una unidad "y" una multiplicidad; y según la cualidad, es "y" no es (y con esto se aclara la segunda parte de la ley cualitativa). Mediante un objeto contingente la referencia a la inmediatez es de hecho incierta, porque en su interior no se puede discernir una unión que remita a una unión del contacto, y la referencia se delega más bien a una memoria de lo inmediato que irradia hacia oscuras profundidades. Además, en la dirección de la abstracción, lo contingente va perdiendo su carácter lúdico, a través de los matices de lo caprichoso, de lo casual, de lo ines-

table, replegándose generalmente hacia el elemento fundamental de la insuficiencia inherente a toda expresión, de modo que la deficiencia del no ser permanece unida al testimonio del ser en el corazón del objeto contingente.

Estamos por otra parte ante un objeto binario contingente, cuando dos objetos simples, cada uno de los cuales es producido por la causalidad (aunque uno de los dos puede ser un objeto agregado contingente), no están unidos por el vínculo de la necesidad, sino que se entrelazan por un encuentro expresivo debido al azar. Éste es el objeto expresado por el juicio contingente: los objetos simples que forman parte de él no están más unidos que separados, sino simplemente juntos, agregados. La conjunción sobre cuya base se ha formado el objeto binario contingente se proyecta de este modo en una conjunción cualitativa. En el objeto binario necesario el nexo constitutivo (modal) se distingue limpiamente del resultado expresivo de la cualidad, y es precisamente esta última la que predomina en la formulación del juicio. El objeto binario contingente carece en cambio por completo de plasticidad, de modo que su expresión verbal deberá incluir la referencia modal. El juicio "el hombre enferma", en una formulación sólo cualitativa, se malentiende como necesario; para aclarar su naturaleza contingente, es preciso decir "el hombre puede enfermar". Este juicio significa también "el hombre puede no enfermar", y no basta con decir que las dos formulaciones se siguen una de otra, dado que van juntas, constituyendo un único juicio: "el hombre puede

enfermar 'y' no enfermar". Ésta es por consiguiente la proyección cualitativa de la conjunción modal. Si se considera ahora el contenido del objeto binario contingente, según la perspectiva de la cantidad, se verá que toda la extensión del objeto simple de donde ha surgido la agregación está comprometida con el entramado contingente. Así pues se dirá, formulando explícitamente la cantidad: "todo hombre puede enfermar", "todo hombre puede no enfermar", y naturalmente también "algún hombre puede enfermar", "algún hombre puede no enfermar". Las cuatro formulaciones –universal afirmativa y negativa, particular afirmativa y negativa– constituyen en realidad un solo juicio, como conjunción modal-cualitativa.

Pero ¿es realmente imposible prescindir del entramado modal y formular un objeto binario contingente como mero resultado expresivo? Para responder, debería considerarse en su conjunto el significado de dicho juicio contingente, en puros términos cualitativos. Se puede entonces encontrar la formulación cualitativa: "algunos hombres enferman 'y' algunos hombres no enferman". Si se prescinde del entramado modal, el objeto considerado será inadecuado: en tal caso el ser y el no ser, que deberían expresar conjuntamente el objeto, no pueden hacerlo si no es mediante una fragmentación de su contenido. Tan sólo una parte del objeto simple de donde proviene la agregación podrá quedar unida al segundo objeto, mientras que la parte restante deberá quedar separada. En otras palabras, si no apelamos a la modalidad,

y si la cualidad de este objeto inadecuado debe expresar "conjuntamente" una referencia a la inmediatez y la ausencia de tal referencia, no queda sino asignar a un fragmento del objeto la indicación de la referencia y al resto la de la ausencia. En conclusión, mientras que es "contingente" que el hombre enferme se puede aventurar como "verdadero" que algunos enfermen y otros no.

Paralelamente a la resolución-exclusión de la primera parte de la ley cualitativa, se formula de este modo la resolución-exclusión de la segunda parte: si se excluye el ser de un objeto contingente, se excluye también su no ser, y viceversa. O más correctamente, apelando al principio modal: si se excluye la contingencia de un objeto que es, se excluye también la contingencia del mismo objeto que no es, y viceversa. La demostración ya se ha dado.

Cantidad de los juicios y contradicción

Se ha dicho que aislar cualitativamente un juicio necesario, es decir formular un objeto binario silenciando el nexo de necesidad que lo ha constituido, tiene una cierta justificación y permite aplicar en un ámbito circunscrito la primera parte de la ley cualitativa. Con el juicio contingente las cosas son diferentes. Aquí se trata de un objeto impropio, y si se quiere aislarlo cualitativamente será preciso recurrir a la perspectiva de la cantidad, dando al juicio una forma parti-

cular. Sin embargo, en una teoría de la deducción, el uso de juicios particulares es insostenible. En primer lugar una formulación particular, que exprese un entramado contingente, nunca puede ser presentada singularmente, pues está ligada a la formulación particular de cualidad opuesta en un único juicio. En el objeto contingente el entramado modal se proyecta directamente en la conjunción cualitativa; por consiguiente, si se silencia la modalidad y se presenta singularmente el juicio particular, la expresión verbal resulta equívoca. En segundo lugar, aunque el significado de "el hombre puede enfermar" puede ser designado, con una restricción cualitativa, a partir de "algunos hombres enferman y algunos no", esta traducción tendrá sin embargo un valor aproximativo, porque en el significado del juicio contingente está incluido el "caso" excepcional en el que sería verdad que "todos los hombres enferman", o bien que "ningún hombre enferma", lo cual impide una simple identificación del objeto contingente con aquello que es expresado en la conjunción de las dos formulaciones particulares. Otras consideraciones seguirán a continuación.

En cualquier caso el uso de juicios particulares, en la silogística y en general en la deducción, está unido justamente a la tentativa oscura y confusa –desde Aristóteles hasta nuestros días– por hacer entrar en una consideración puramente asertórica juicios que son contingentes. La formulación cuantitativa de la contradicción se apoya de hecho sobre esta base. Si se silencia la modalidad de un juicio, manteniéndolo

bajo la alternativa de la cualidad (principio del tercio excluso), hay que prever también que pueda tratarse de un juicio contingente. Pero este último no está sometido a la citada alternativa. En tal caso, para cerrar en una única fórmula el comportamiento cualitativo de un objeto que puede ser necesario o contingente, no hay otro camino más que recurrir a una expresión cuantitativa, es decir formular el juicio contingente como particular. Así este juicio particular podrá unirse con el juicio particular de cualidad opuesta sin entrar en conflicto ni con el principio del tercio excluso ni consecuentemente con el de no contradicción. Dada la formulación particular, es decir la fragmentación del objeto, el ser puede unirse con el no ser, dejando abierta la posibilidad ulterior de una aplicación de los citados principios. Surge así la regla cualitativa de la contradicción. Si se quiere contradecir un juicio de forma particular, para establecer la contradicción no bastará el juicio particular de cualidad opuesta –que al contrario está unido con el primero, dado que el juicio particular expresa un objeto contingente– sino que será preciso formular universalmente el juicio de cualidad opuesta. Esta solución es todavía ilusoria. Si la modalidad de un juicio no queda precisada, no es concluyente en absoluto decir que un juicio particular es contradicho por el juicio universal de cualidad opuesta. Es cierto que "algún hombre no enferma" parece contradecir "todos los hombres enferman", pero la contradicción es sólo aparente; las dos citadas son formulaciones impropias que expresan entrambas, con una

restricción cualitativa, un solo juicio: "el hombre puede enfermar". La ilusión producida al respecto depende de la interpretación de la asertoriedad como "pertenencia de hecho". Pero un juicio indica un objeto abstracto, que expresivamente precede a los "hechos". Éstos son representados cuando los objetos abstractos son transferidos a la esfera concreta para interpretar las expresiones primeras. Y la citada contradicción no puede mantenerse diciendo que un juicio es verdadero en un cierto tiempo y el que lo contradice en otro tiempo. "Verdadero" de hecho no significa el acaecimiento en un cierto tiempo, sino la referencia a la inmediatez, que está fuera del tiempo. Y aún menos tienen que ver con el tiempo y el acaecer las representaciones de lo contingente y lo casual, a pesar de la etimología: esta categoría expresa un aspecto esencial y universal de la apariencia.

Por otra parte, si la modalidad no queda expresada, no se pueden entender tampoco las formulaciones universales como aquellas que expresan tácitamente un objeto necesario, y las particulares como aquellas que expresan un objeto contingente. En tal caso se reunirían en un solo contexto no sólo las dos partes de la ley cualitativa, sino también la aplicación del principio modal, y cabe la sospecha de que Aristóteles quiso hacer algo parecido, ya que conocía indudablemente el principio modal, aunque no "podía" declararlo. Sin embargo esto sería verdaderamente pretender demasiado, porque un objeto producido por la necesidad también debería aparecer luego como el resultado de un entramado ca-

sual (y se atentaría así contra el principio modal, cuando lo que se pretendía era aplicarlo); de hecho este objeto, por ejemplo, manifestaría en su totalidad una unión referida a la inmediatez, y algo muy diverso en cambio de considerarlo parcialmente, en su aspecto de contingencia, ya que entonces, presentado singularmente de forma todavía afirmativa, ya no indicaría una unidad, sino una simple agregación. En realidad, la citada ambivalencia modal no puede ser interpolada en una fórmula asertórica, y en ésta no se pueden hacer entrar a barullo juicios necesarios o juicios contingentes como universales y particulares. En su conjunto la ley cualitativa muestra el comportamiento del objeto necesario como opuesto al del objeto contingente, y no se pueden cerrar las dos cosas en una única fórmula: la alternativa de la cualidad atañe siempre a un objeto necesario, aunque la modalidad sea silenciada.

En conclusión, los juicios particulares resultan de un artificio ingenioso, pero inadecuado para formular la contradicción. Antes hemos visto que dos presuntas proposiciones contradictorias, formuladas asertóricamente, expresaban un único juicio contingente. Supongamos ahora un juicio necesario y consideremos si es indispensable una proposición particular para formular la contradicción. Partiendo como es justo de un juicio universal –por ejemplo afirmativo–, formulemos el juicio contradictorio: en tal caso no bastará con asumir el correspondiente juicio negativo particular, sino que será preciso formular la contradicción mediante el corres-

pondiente negativo universal. El ser expresa entonces la unión interna al objeto necesario –en todo su contenido– en cuanto referida a la inmediatez: lo que queda excluido de la resolución de la primera parte de la ley cualitativa –es decir el juicio contradictorio– aparecerá ahora como la ausencia, para el contenido entero del objeto necesario, de esta referencia. Por consiguiente para formular la contradicción no es en absoluto necesario mencionar la cantidad de los juicios.

Las propiedades conmutativa, transitiva y asociativa

La más universal de las citadas propiedades es la conmutativa. De hecho deriva directamente del principio: la suspensión, la indeterminación –es decir su aspecto contingente– se traduce en el lenguaje por una indiferencia en el orden verbal. Esta indiferencia no queda manifiesta en la formulación del principio *"aut aut"*, pero aparece en el primer eslabón de la deducción, en el principio modal. Aquí "o necesario o contingente" se conmuta por "o contingente o necesario"; y si se desciende a la ley cualitativa, sus dos partes se conmutan entre sí, y en el interior de cada una de ellas los dos miembros que aparecen.

La conmutativa es pues la propiedad que se origina en lo contingente; de lo necesario derivan en cambio las propie-

dades transitiva y asociativa. Se ha aludido ya a la primera: deriva de la ley de la conexión, y expresa precisamente el paso deductivo que identifica el nexo entre dos términos no contiguos de una serie causal. En el interior del mecanismo de la transitiva se inserta otra propiedad, la asociativa, que aclara la anterior. El paso de la identificación del término medio como razón a la constitución del objeto A-C se explica de hecho por la relación descendente B-A, que refuerza el nexo A-B, hasta fundir su unión en una unidad más estrecha. La serie causal A-B-C podrá representarse entonces como (A-B)-C: por medio de esta fusión (A-B) se convierte inseparablemente en causa de C, en el sentido de que A es desplazado, por decirlo así, "hacia lo alto", de modo que contribuya directamente, en esta mezcla, a producir C. Si la citada fusión no tiene lugar, el nexo de la propiedad transitiva queda impedido, como se verá. Estas tres propiedades encontrarán aplicación luego en la esfera de la cantidad, por medio de sus categorías.

Conversión de los términos de un juicio

La conversión de los términos, es decir la permutación entre sujeto y predicado, concierne obviamente tan sólo a los juicios necesarios, donde tal permutación puede apoyarse sobre la identidad entre el nexo ascendente y el descendente. En una teoría de la deducción la utilidad de la conversión es casi

nula, dado que las premisas deben presentarse en la forma ascendente, en la que el predicado es más extenso que el sujeto.

Un juicio necesario, en la forma ascendente, es siempre universal, y convierte sus términos, tanto si es negativo como si es afirmativo, según la ley de la conexión: un mismo vínculo de necesidad une la causa A al efecto B y la razón B a la consecuencia A. Además la causalidad constituye el objeto A-B, y por consiguiente también la unión o la separación expresadas por el juicio A-B: la necesidad descendente identificará así esta separación o unión en el juicio B-A. Si A está separado o unido a B, B estará separado o unido a A. Esto por la modalidad y la cualidad del juicio. Respecto a la cantidad las cosas son de otro modo: dado que la extensión de B es mayor que la de A –B, de hecho, expresa A–, entonces la unión interior de A-B (unión validada por la referencia a la inmediatez o resuelta como separación por la ausencia de tal referencia) implicará la extensión entera de A y solamente una parte de la de B. Esto significa que sólo una parte de B es razón de A y que con la conversión del juicio universal A-B, negativo o afirmativo, se obtendrá el juicio particular B-A, negativo o afirmativo; esta conversión no constituye un resultado deductivo, en el sentido de que nos fuera preciso demostrar cómo del primer juicio deriva el segundo, sino que presenta el mismo juicio en su forma natural y en la invertida. La subsunción bajo la ley de la conexión y el carácter extensivo de la expresión establece modalidad, cualidad y cantidad de la conversión.

Se podría demostrar en cambio que el juicio necesario negativo universal se convierte en el correspondiente negativo universal. Hay que precisar sin embargo que la demostración no sólo se aplica al mero ámbito cualitativo, cuando se silencia la modalidad del juicio, sino que queda inmediatamente refutada, por los motivos que se verán más adelante. En todo caso, dado que una parte de B aparece separada ya de A, se trataría de probar que también lo está la parte restante: si no lo estuviera, es decir si esta otra parte estuviera unida a A, entonces el nexo descendente B-A resultaría idéntico a un nexo A-B de unión. Pero se ha dicho que este nexo ascendente, envolviendo enteramente a A, era de separación, de modo que la totalidad de B resultaría separada de A y equivaldría al juicio negativo universal B-A.

En la conversión del juicio afirmativo universal A-B la parte de B implicada por el nexo constructivo de la causalidad se convierte en el juicio particular afirmativo B-A, y paralelamente se podría demostrar –pero no se puede atribuir validez a la prueba– que la parte restante de B queda separada de A. En caso contrario el nexo de la causalidad –que debe ser reconocido por la necesidad descendente de B-A– habría implicado en la construcción del objeto como unión a toda la extensión de B.

Un juicio universal necesario A-B, negativo o afirmativo, se convierte totalmente en el juicio necesario B-A –y a esto se reduce la utilidad de la conversión– cuando la extensión de B es igual a la de A, como sucede con los predicados que se

denominan "propios". No es necesaria demostración, porque en este caso A-B y B-A constituyen un solo juicio, como resulta de cuanto precede.

Eliminación del juicio necesario particular

Un juicio necesario particular, afirmativo o negativo, puede ser en primer lugar una formulación parcial, es decir limitada e insuficiente, del correspondiente juicio universal. Puesto que toda la estructura del objeto A-B, desde el nexo constitutivo de la causalidad hasta su unión o separación, implica la extensión entera de A, implicará también una parte de ésta. El caso es irrelevante, porque en la deducción el juicio particular será sustituido por el correspondiente universal.

En segundo lugar, un juicio necesario particular, afirmativo o negativo, puede resultar de una conversión de los términos del juicio universal correspondiente. Pero en tal caso el predicado será menos extenso que el sujeto: para entrar en una deducción el juicio invertido deberá reconvertirse en el juicio universal. Que tal reconversión es lícita está claro, ya que el juicio natural y el invertido constituyen un solo juicio.

Es preciso concluir pues que un juicio necesario es por su naturaleza universal. Lo que hace de un objeto simple una causa es también su unidad, e incluso su simplicidad es una unidad reforzada en su base, de modo que es inexplicable que una de sus partes pueda ser causa y otra no (este objeto es

simple en cuanto causa, por eso no tiene partes, y se convierte en divisible cuando ya se ha formado el objeto del que es causa). Considérese un último caso en el que esto parece producirse: sea B-C un juicio necesario particular, afirmativo o negativo, y cuyo predicado es más extenso que el sujeto; sea además A-B un juicio necesario, afirmativo universal. En este ejemplo el juicio B-C carece de autonomía y significa lo mismo que el juicio A-C; en otras palabras, B no es afirmado como causa de C (aunque en efecto B sea causa de C y el juicio B-C tenga una forma naturalmente universal que no interesa ahora a quien se sirve del juicio particular), mientras que el nexo causal, aunque se silencie, es constitutivo de todo objeto necesario. El nexo causal señalado por B-C es en realidad el nexo A-C, y el objeto simple B sufre una rotura artificial para que pueda insertarse A como una de sus partes, es decir la causa de C que es lo que ahora interesa. Cualquier resultado deductivo que remita una conclusión a una parte de B se referiría en sustancia a todo A, de modo que en toda deducción el juicio particular B-C debe sustituirse por el universal A-C. Esto suprime cualquier autonomía a los silogismos particulares de la primera figura en Aristóteles, ya que la conclusión particular B-D, deducida de una premisa necesaria universal, afirmativa o negativa, C-D y de una necesaria afirmativa particular B-C, debe ser sustituida por la conclusión necesaria universal, afirmativa o negativa, A-D. Y en general, los juicios necesarios particulares, afirmativos o negativos, deben ser eliminados del contexto de la deducción.

Silogística simplificada

En la silogística de Aristóteles encontramos más de cien formas de silogismos, que aquí quedarán limitadas a tres. Una determinada serie deductiva encuentra en el silogismo –que expresa un sujeto compuesto ternario– su estructura molecular. La presentación de las premisas está condicionada por la subsunción de dos objetos compuestos binarios –expresados por dos juicios– bajo el principio modal, y de la consiguiente resolución: de este modo podemos sustituir la presentación implicativa del silogismo aristotélico. La formación del objeto compuesto ternario se ha demostrado anteriormente. Corresponde ahora probar que esta estructura del silogismo es la única válida y significativa.

Primeramente deben eliminarse los silogismos en los que una o ambas premisas son asertóricas. Hemos visto en efecto que la asertoriedad no expresa una modalidad y que asumir una premisa asertórica es incorrecto, a menos que no se pretenda significar con ella una premisa necesaria. Desaparecen pues los silogismos con ambas premisas asertóricas, así como los que tienen una premisa asertórica y otra necesaria, y los que tienen una premisa asertórica y otra contingente. Además deben eliminarse los silogismos con las dos premisas contingentes: ¿cómo podría establecerse de hecho un vínculo descendente de necesidad, si no puede reconocerse un vínculo ascendente de causalidad en los mismos términos? Quedan los silogismos con ambas premisas necesarias,

y los que tienen una premisa necesaria y una contingente.

El objeto compuesto ternario se expresa precisamente en un silogismo con dos premisas necesarias y una conclusión necesaria: ambas premisas son universales y la presentación de los términos remite a la primera figura aristotélica. En este caso, si las dos premisas son afirmativas, la conclusión es afirmativa y no surgen problemas; pero si una o ambas premisas son negativas, ¿habrá conclusión, y será afirmativa o negativa? Aristóteles precisa correctamente –pero no explica las razones– que la conclusión es negativa y que hay conclusión sólo cuando una premisa es negativa, precisamente la mayor B-C, la más extensa. Para demostrarlo, es preciso apelar a la convergencia de las propiedades transitiva y asociativa en el mecanismo de la deducción. Aquí la asociativa, y consecuentemente la transitiva, está limitada a la condición de que el objeto A-B contenga una unión de la que no resulte una separación. Es algo obvio: si el sujeto A-B presenta una separación (es decir si la premisa menor es negativa), la asociación no se produce –A-B no se funde en unidad, ya que sólo una unión puede ser considerada como unidad asociativa, evidentemente no una separación– y en consecuencia A no puede ser reconocido deductivamente como causa de C, es decir el silogismo no alcanza a cumplirse. En consecuencia la propiedad transitiva, de forma corregida, rezará: la causa de la causa –siempre que no produzca un objeto binario que resulte en sí separado– es causa de su efecto. En este caso es cierto que existe un vínculo causal continuo, pero la debili-

dad del primer eslabón –que es el dinámico con vistas al objeto ternario– impide la construcción del objeto A-B-C y del objeto deductivo A-C. Este impedimento no se presenta, en cambio, si es negativa la premisa mayor B-C, de la que no parte ningún nexo causal ulterior; y menos aún en la conclusión A-C, donde A, mezclado con B, no asume el débil impulso productivo que se manifiesta en la premisa negativa B-C. En conclusión, si la menor es negativa (aunque la mayor sea afirmativa o negativa) el silogismo no se produce; se produce en cambio, si la mayor es negativa y la menor afirmativa, y la conclusión será negativa.

Si consideramos ahora una serie más amplia de términos, ligados todos por el vínculo de la necesidad y formando una única estructura deductiva, se dirá que un eventual objeto binario expresado por un juicio negativo incluye a tal objeto deductivo como límite superior. Si un juicio negativo no puede constituir la premisa menor de un objeto ternario o mayor, que vaya ascendiendo a partir de ésta según una serie causal continua de objetos afirmativos binarios, es preciso decir al contrario que un juicio negativo podrá aparecer en una serie deductiva únicamente como premisa mayor, por encima de la que ninguna serie ascendente puede considerarse, y por debajo de la cual en cambio puede constituirse un objeto ternario o mayor, mediante el reconocimiento de una serie continua y necesaria de objetos afirmativos binarios. En dirección descendente este objeto compuesto continúa desarrollándose hasta que no alcance eventualmente, gra-

cias al vínculo de la necesidad, otro juicio negativo, que ya no pertenecerá a este objeto, pero que podrá constituir el límite superior de una nueva serie descendente.

Así se acaba el examen de la primera figura, ya que los silogismos particulares de ésta han sido eliminados precedentemente. Permanecen válidas pues las formas *barbara* y *celarent*. Los silogismos universales de la segunda figura carecen de autonomía. Aristóteles lo demuestra reduciéndolos a la primera figura, por medio de la conversión de la premisa universal negativa: además de lo que se ha dicho contra esta conversión, estos silogismos resultan inaceptables, ya que se desarrollan por medio de una premisa negativa, en la que el predicado es menos extenso que el sujeto. El único caso en el que estos silogismos podrían ser usados se presenta cuando la extensión de los términos, en la premisa negativa, es igual; pero esto demuestra precisamente su falta de autonomía, porque entonces los silogismos de la segunda figura son idénticos a los de la forma *celarent*. De hecho su premisa negativa y la que resulta de la conversión constituyen un solo juicio. Los silogismos particulares de la segunda figura deben rechazarse igualmente, porque el juicio particular necesario debe ser eliminado.

En cuanto a la tercera figura, en la que el término medio se presenta como causa de los dos objetos binarios que se expresan en las premisas, es decir donde debería sacarse la conclusión B-C de las premisas A-C y A-B, la apariencia de que se desarrolla un silogismo es ilusoria, aunque se prescinda del

hecho de que todas las conclusiones deberían ser juicios necesarios particulares, o sea juicios que en general han quedado refutados. La novedad de esta figura reside en la tentativa de establecer un nexo de necesidad entre dos series causales: en las premisas se siguen de A realmente los efectos B y C. Consideremos el caso en el que ambas premisas son afirmativas: si éste no es válido, todos los demás quedarán consecuentemente invalidados. Lo que el silogismo quisiera deducir, en la conclusión B-C, es que B es la causa de C. Pero en realidad esto no resulta probado, si no es troceando artificialmente la unidad de B, para insertar a A como una de sus partes, de modo que la conclusión particular B-C no hace sino representar la premisa mayor A-C. El mecanismo es análogo al que acabamos de discutir, a propósito de los silogismos particulares de la primera figura. Sin embargo, ahora se trata de una contaminación entre el procedimiento deductivo, en su aspecto lineal, y el definitorio, que es irradiante. Lo que enuncia el silogismo equivale a: A (que es B) es también C. Pero esto no es deducir, sino reunir, coordinar. El resultado es una conjunción, idéntica en sustancia a la de las premisas, y de hecho la conclusión no dice nada de más de lo que dicen las premisas. No queda probado que los dos efectos estén unidos entre sí por un vínculo de necesidad: su punto de contacto revelado por la conclusión no corresponde a esta unión recíproca, está fuera de ella, puesto que únicamente su causa es común, y esto es precisamente lo que afirmaban las premisas.

El silogismo contingente

Queda por examinar el caso de los silogismos con una premisa necesaria y la otra contingente. A partir de lo dicho, está claro en principio que quedarán descartados los silogismos particulares de la primera figura, así como todos los de la segunda y de la tercera figura. De este modo quedan por examinar los silogismos de la primera figura con ambas premisas universales: en tal caso la premisa menor A-B no puede ser ni necesaria negativa ni contingente (no importa si afirmativa o negativa, ya que las dos formulaciones constituyen un único juicio). Que la menor no puede ser necesaria negativa ya ha sido explicado: con más razón no podrá ser una premisa contingente. En efecto si en un objeto necesario falta la unión que expresa un nexo causal –cuando su resultado es una separación– de la unidad asociativa que permita el impulso hacia la conclusión, menos aún podrá atribuírsele a un objeto contingente, que no está producido por la causalidad, que contiene una agregación y no una unión, y que se expresa finalmente en una afirmación y a la vez en una negación. Nos queda pues un solo caso a considerar, en el que la premisa menor A-B es necesaria y la mayor B-C es contingente (aquí las formulaciones afirmativa y negativa, universal y particular forman un solo juicio). Se demuestra entonces, mediante la reducción al absurdo, que la conclusión A-C es contingente. Efectivamente, si fuera necesaria, sería necesaria también la premisa B-C: que la conclusión A-C sea nece-

saria designa entonces el resultado de un reconocimiento deductivo, no sólo de los elementos dados (la premisa necesaria A-B y el término medio B), sino también de toda la serie causal A-B-C, y por consiguiente también de la premisa B-C en tanto que necesaria. Pero la premisa B-C se ha determinado inicialmente (por la resolución del principio modal) como contingente. Por consiguiente A-C será contingente, y expresará como resultado deductivo un objeto contingente ternario.

Se trata sin embargo de un silogismo impropio. En realidad se ha establecido una necesidad deductiva de que A-C sea contingente, pero esta necesidad no es en verdad el reconocimiento de la necesidad ascendente de la serie A-B-C, ya que el nexo causal en B-C queda roto. En otras palabras, la conclusión es deducida, pero no por medio de las premisas. La utilidad de este silogismo parece harto dudosa, ya que la conclusión tiene a la vez una forma afirmativa y negativa, universal y particular. No obstante si el entramado contingente de la mayor y de la conclusión puede ser interpretado como un "acaecer frecuente", la conclusión adquirirá una mayor consistencia. Más precisamente –dado que el "acaecer" y el tiempo deben mantenerse lejos de los juicios– se trata de objetos contingentes en los que la referencia a la inmediatez predomina limpiamente sobre la ausencia de ésta. Las llamadas leyes de la ciencia experimental son traducciones eufemísticas de ciertas conclusiones de este tipo.

Resumiendo, parece que subsisten dos formas de silogismo

en sentido propio, una con ambas premisas necesarias afirmativas universales y la conclusión necesaria afirmativa universal, la otra con la premisa mayor necesaria negativa universal, la menor necesaria afirmativa universal y la conclusión necesaria negativa universal, además de un silogismo impropio con la premisa mayor contingente, la menor necesaria afirmativa universal y la conclusión contingente.

El objeto compuesto plural

Es evidente que un juicio contingente cierra una serie deductiva como límite superior, al igual que el juicio necesario negativo. Para el resto, una vez fijada en el objeto compuesto ternario –expresado por el silogismo– la estructura molecular de la deducción, este objeto, en tanto que totalmente afirmativo, podrá ampliarse en cuaternario o más, en las dos direcciones, interior y exteriormente, hasta que paso a paso la necesidad descendente continúe reconociendo una serie causal de términos y que el término menos extenso sea reconocido como efecto de alguna otra cosa o el término más extenso como causa de alguna otra cosa, hasta que la serie quede interrumpida por abajo, o limitada por arriba, por un juicio contingente o por uno necesario negativo.

Este objeto compuesto plural, en su compacidad de resultado deductivo, queda expresado sintéticamente (es decir omitiendo los términos medios) por un juicio cuyos térmi-

nos son, de entre los que constituyen la serie deductiva entera, el sujeto menos extenso y el predicado más extenso: según la forma de este juicio, el objeto se llamará necesario o contingente, afirmativo o negativo.

Ley general de la deducción

La ley general de la deducción se formula: un objeto, si es, por necesidad no es; si no es, por necesidad es. Sigue la demostración.

Un objeto expresa o lo necesario o lo contingente [aplicación del principio modal]. Si expresa lo necesario [resolución del principio modal], es decir si se resuelve como objeto necesario, o es o no es [primera parte de la ley cualitativa]; si expresa lo contingente [resolución del principio modal], es decir si se resuelve como objeto contingente, es y no es [segunda parte de la ley cualitativa].

En primer lugar, se resuelve como necesario. Puesto que un objeto, tanto si es como si no es, expresa o lo necesario o lo contingente [corolario de la aplicación del principio modal], entonces el objeto resuelto como necesario, si es, queda excluido en tanto que contingente [resolución-exclusión del principio modal]. En tal caso el mismo objeto, si no es, será igualmente excluido en tanto que contingente [resolución-exclusión de la segunda parte de la ley cualitativa]. Pero este objeto que no es, excluido como contingente, por ne-

cesidad resulta necesario [resolución-exclusión del principio modal].

Por otra parte, el objeto resuelto como necesario, si no es, queda excluido como contingente [resolución-exclusión del principio modal]. En este caso el mismo objeto, si es, será igualmente excluido como contingente [resolución-exclusión de la segunda parte de la ley cualitativa]. Pero este objeto que es, excluido como contingente, por necesidad resulta necesario [resolución-exclusión del principio modal].

Ya que un objeto necesario o es o no es, y no hay otros casos a considerar, entonces un objeto necesario, si es, por necesidad no es; si no es, por necesidad es.

En segundo lugar, se resuelve como contingente. Un objeto contingente es y no es: sólo juntando la formulación afirmativa y la negativa se expresa un objeto contingente. Si se aísla una de las dos, se sigue de esto por necesidad la formulación de la otra. Así pues un objeto contingente, si es, por necesidad no es; si no es, por necesidad es.

Queda así demostrado que un objeto, si es, por necesidad no es; si no es, por necesidad es.

Objeción recusada

Una objeción más bien burda a la citada ley reza: pongamos que sea verdad decir –"si un objeto es verdadero, por necesidad es falso"– entonces decir esto es por necesidad falso.

Pero decir lo que está entrecomillado no es ni verdadero ni falso, sino que indica una relación de necesidad ("si... por necesidad") entre verdadero y falso. "Es verdadero", "es falso" (aproximadamente equivalentes a "es" y "no es") expresan siempre un objeto, mientras que lo que está entrecomillado no indica un objeto, sino el nexo entre dos objetos que nunca podrán fundirse en un objeto único.

Aclaraciones a la ley general

La ley se refiere a "un objeto", sin precisiones. Esto significa que se aplica a un objeto integrado y a un universal, es decir a los objetos simples, y además a los objetos binarios (juicios), ternarios (silogismos) y plurales. Paralelamente desaparecen los límites que antes se han puesto a la amplitud y complejidad del objeto a subsumir bajo el principio modal y la ley cualitativa. Aquí sin embargo los objetos contingentes ternarios o más (que de hecho son objetos impropios) constituyen una excepción a la subsunción bajo el principio modal y la segunda parte de la ley cualitativa, porque en este caso otros elementos objetivos necesarios entran en la conexión del objeto contingente, de modo que la subsunción resultaría ambigua. Es preciso entonces resolver como contingente la premisa mayor más extensa, y el resto del objeto, tomado como nuevo objeto deductivo, como necesario.

En la formulación y demostración de la ley, las expresio-

nes "si... por necesidad", "por necesidad resulta", "se resuelve", "queda excluido" indican la necesidad descendente. Un mismo objeto, en cuanto a los términos (uno o dos), es el punto de referencia de toda la demostración, que establece las condiciones generales de la deducción, prescindiendo completamente de los términos medios. En su parte más importante, respecto al objeto necesario, la demostración aparece concentrada y por así decir estática. Una doble resolución-exclusión del principio modal, y en medio como fulcro la ambivalencia cualitativa de lo contingente: un objeto que es necesario resulta imposible (y viceversa), porque su ser y su no ser quedan excluidos en tanto que contingentes.

Formalmente la ley general de la deducción no está en conflicto con la primera parte de la ley cualitativa. Ésta no enuncia que un objeto necesario es "y" no es, sino que, si es, entonces no es, y si no es, entonces, es. Una "conjunción" expresa las condiciones modal-cualitativas para la formación de un único objeto, y el corolario de la primera parte de la ley cualitativa dice precisamente que es imposible unir ser y no ser en un objeto necesario. Pero del ser del objeto necesario deriva, por necesidad descendente, su no ser, y viceversa: así se establece la ley general de la deducción. Ahora la necesidad descendente construye con su nexo el objeto deductivo: por consiguiente la necesidad descendente reconoce como objeto una serie de términos (dos de los cuales aparecen o unidos o separados, además de los términos medios de naturaleza y número imprecisos), que la necesidad ascendente

no podía haber producido con el fin de unir ser y no ser en los dos términos. El reconocimiento es ilusorio, pero la violencia deductiva permanece: la razón está en jaque. Queda impedida la resolución de la primera parte de la ley cualitativa: ¿por qué debería excluirse el ser de un objeto necesario, antes que el no ser? En cambio nada puede oponerse a la ley general de la deducción: la ley cualitativa, en el conflicto directo, debe ceder (y entonces desaparece la contradicción triangular) ante ella y ante el principio modal. El objeto necesario es aniquilado y la ilusión constructiva del *logos* se derrumba.

Corolarios de la ley general

Así pues el objeto, constituido por la necesidad ascendente y reforzado por la descendente, y luego interpolado en la esfera de las expresiones primeras hasta llenarla y transformarla en lo que llamamos mundo físico o sensible, queda destruido luego por la misma necesidad. El objeto está condicionado por lo necesario, en su nacimiento y en su destrucción, y a la vez que el objeto están condicionados por lo necesario el ser y el no ser, que expresan el objeto. De lo necesariamente verdadero se sigue lo necesariamente falso y viceversa. En conclusión, lo necesario aniquila el ser y la verdad, y el aniquilamiento se opera por medio de lo contingente.

A la vez que la estabilidad, solidez, continuidad, claridad, validez, firmeza de lo verdadero y de lo falso, y en general de la naturaleza objetiva de la representación, desaparece evidentemente todo cuanto se funda en esta naturaleza, por ejemplo la interpretación abstracta de los objetos –testimoniada por las llamadas ciencias– según las categorías de la cantidad. Fuera de las proposiciones de la física experimental, que en realidad son juicios contingentes enmascarados, está claro que el contenido de las ciencias que se llaman puras –constituido por juicios necesarios– está sometido a la ley general de la deducción.

Otro corolario tiene que ver con la demostración por reducción al absurdo. Para probar que una proposición deriva necesariamente de ciertas premisas, se asume su contradictoria y se deduce de ella una proposición contradictoria de una de las premisas iniciales. Este procedimiento demostrativo solamente es lícito –y ocasionalmente ha sido usado antes– cuando la contradicción queda formulada por medio de una subsunción bajo el principio modal. Si se la formula en cambio como una subsunción a la primera parte de la ley cualitativa (aunque simplemente se silencie que se trata de juicios necesarios), la demostración por reducción al absurdo queda refutada. En este caso el absurdo (es decir la "imposibilidad") no indica la imposibilidad de la conjunción sobre la base del corolario de la primera parte de la ley cualitativa (que prescribe el comportamiento cualitativo de un objeto necesario producido por la causalidad), sino que

es "deducido". En otras palabras, esta forma de la demostración por reducción al absurdo –a partir de la cual tantos teoremas de las llamadas ciencias puras han encontrado su prueba– se reduce a la deducción: un objeto si es (premisa), por necesidad no es (conclusión subsidiaria), o viceversa; por consiguiente no demuestra lo que pretendía, ya que cae de nuevo bajo la forma de la ley general de la deducción.

Finalmente, la ley general no debe ser malentendida como aniquilación de la primera parte de la ley cualitativa: destruye solamente los objetos a los que esta última asigna un comportamiento, por tanto la paraliza, la vuelve ineficaz. En su impulso constructivo lo necesario forma los objetos, y para salvaguardar la forma del principio se transfiere a la primera parte de la ley cualitativa, que es requerida por la estructura de la apariencia, y regula el enlace y la naturaleza de los objetos compuestos (recuérdense los caracteres del silogismo negativo). Este enlace es inestable, ¡pero precisamente esto es nuestro mundo! Si se silencia la modalidad del objeto necesario, la contradicción triangular queda en la sombra, y hasta que no interviene la ley general de la deducción, provisionalmente, el objeto resiste. Pero está establecido que la ley general "debe" intervenir. Y todo objeto –abstracto o aparentemente concreto– como un monigote de arena, sobre la playa, espera la marea alta.

Despedida

El juego y la violencia –los símbolos que evocan y remiten a las expresiones primeras y más allá, hasta la inmediatez– en el camino del reflujo, cuando se escinden en contingencia y necesidad, con la abstracción cambian de piel: la levedad, la alegría, la inventiva del juego, palidecen en lo caprichoso y lo casual, contrayéndose en la deficiencia, en la fragilidad indigente (la alegría pasa inadvertida, porque en lo abstracto la violencia es triunfante). Pero también la violencia pierde su carácter desgarrador y cruel, se transforma en gélida dominación extensiva. El encuentro embriagador con la inmediatez –¡Dioniso!– queda lejos.

En el jaque a la razón perdura un triunfo póstumo del juego: la suspensión del *arché* emerge de nuevo en la base, en el fondo de la cascada de la violencia, y el poder opresor de la necesidad, precisamente por su arrogancia satisfecha, queda reequilibrado, en una suspensión final.

La razón errabunda

... pero la mayor parte no advierte
que está poseído por un dios.

Platón

1
Hablan los sabios

La comunicación

En el "decir", la tendencia objetivante propia de la expresión, que busca un ensanchamiento, un dominio más vasto, y se encuentra obstaculizada por la restricción del organismo, esa misma tendencia que en el reflujo expresivo se vierte entonces en una multiplicación interior, ahora parece recuperar finalmente la dirección de la amplitud, mediante la comunicación. Las palabras son expresiones impropias que establecen una red externa, un soporte para los sujetos representantes: así pueden manifestarse y circular las expresiones segundas, que en tanto que tales nacen clausuradas en una interioridad –«el universal entero se apacigua en el alma», dice Aristóteles– privada del aspecto resplandeciente, de la magia de la apariencia que caracteriza las expresiones primeras.

La ventaja en extensión interior que se manifiesta en el universal, como abstracción del objeto representativo, se propaga mediante el lenguaje con una ventaja en extensión ex-

terna, como resultado de la comunicación que se mueve hacia una universalidad de los sujetos representantes. La verificación de esta última corresponde al hablar juntos, al comunicarse recíprocamente la esfera de las expresiones segundas. De tal universalidad se deduce en primer lugar que es homogéneo el fundamento de la apariencia, lo inmediato, y luego que el significado del reflujo representativo debe entenderse como un intento por recuperar la inmediatez: de modo que, corrigiendo la estructura según la génesis, el *logos* es comunicable puesto que el punto de partida era común.

Pero este ensanchamiento, desde la perspectiva metafísica, es también una limitación, un debilitamiento. Los caracteres más fuertes del mundo como expresión van atenuándose, cuando se les injerta la expresión impropia de la palabra. En el reflujo se pierde el elemento gozoso de la visión, el estremecimiento del sueño, la plenitud de una milagrosa restitución de lo profundo a través de la luz del instante –la flor de la apariencia.

La constricción

Es lo necesario lo que restringe a los universales, los traba entre sí, y las palabras se unen en el discurso bajo la disciplina de la necesidad: éste es el esclarecimiento abstracto y expresivo de la violencia que reside en lo inmediato. Lo necesario unido a sus objetos, los universales y las palabras, es el

logos, el discurso y la razón, la constricción en carne y hueso. Empédocles alude a ella: «conoce, cuando el *logos* se haya diseccionado dentro de tus vísceras».

El apaciguamiento

La individualidad del organismo humano es aparente: sin embargo esta apariencia es constitutiva de otras apariencias, puesto que este organismo como representación unitaria se convierte en el origen aparente de ulteriores series expresivas concretas. El reflujo de las representaciones abstractas difiere en cambio de este impulso expresivo primario, no se funda en la individualidad global del organismo, sino sobre sus componentes concretos. Por consiguiente esta individualidad no puede recuperarse sino accidentalmente en los universales que surgen de este organismo.

Es como si un modelo de los universales –en la antítesis extrema entre inmediatez y abstracción– existiera ya en los contactos metafísicos, se restringiera y fragmentara en la concentración de los organismos, y a partir de aquí retrocediendo intentara por otro camino y bajo otro disfraz una reconstitución. Pero el universal nace enclaustrado en la interioridad, de donde lo extrae precisamente la palabra que lo expresa: esta última es el resultado de una concentración expresiva que proviene de muchos individuos, en la que el universal que estaba en su interioridad queda verificado en

su identidad, y eventualmente refinado y purificado de la escoria de la individualidad. La palabra sin embargo, en tanto que expresión impropia, sigue siendo un trámite, aunque sea esencial, en el camino del reflujo. También es verdad que sin ella sería imposible alcanzar, dentro del aislamiento de una interioridad, el refinamiento y la unión de los universales.

Un efecto esencial de la expresión es el apaciguamiento. El mundo como apariencia en general es el apaciguamiento de la tensión que reside en lo inmediato. Ocurre lo mismo en el campo de la abstracción: en su primera aparición el universal es el apaciguamiento de lo múltiple reconocido por la memoria como semejante, y de igual modo la palabra es más tarde el apaciguamiento de un universal atestiguado por muchas fuentes. El universal quiere detener algo y la palabra quiere detener al universal: con la palabra se expresa aquello que de firme se ha experimentado en el pensamiento. Esta búsqueda de quietud alude en ambos casos a un intento por aferrar, inmovilizar, recuperar y liberar el fondo de la inmediatez.

El *logos* espurio

Los individuos de los que surgen las representaciones abstractas pueden ser simples espejos reverberantes y entonces en la constricción del *logos* se propagará la violencia de los

contactos metafísicos; en general se instaura sin embargo una relación entre las relaciones abstractas del reflujo y el conjunto de representaciones concretas que injertándose en la unidad expresiva del organismo humano se unen, mediante el mecanismo de la causalidad, a otras series representativas concretas, se manifiestan como centros dinámicos de concatenaciones expresivas circunscritas, en las que el individuo es pensado como origen primero, y dan lugar a la apariencia mítica de la voluntad, de la acción y del libre albedrío. Sobre la base de esta relación la representación abstracta es asumida entonces como *ratio volendi*, como "motivo" para una "acción" del individuo, es decir para una modificación causal en una cadena representativa.

Es normal que los pensamientos, las palabras y los discursos de los hombres obedezcan a este entramado heterogéneo de impulsos y caminos expresivos, de modo que una formación tosca de los universales, una mezcla caótica de lo necesario y de lo contingente en los nexos representativos, la subordinación de todo producto abstracto y discursivo a la propagación individual, más allá de la convergencia orgánica en la que se constituye, más allá del impulso expresivo primario –es precisamente todo esto lo que podría llamarse un *logos* espurio. Existen diversas especies, comenzando por el discurso poético, en el que el poder de abstracción de la palabra es contrariado, la constricción es superada por el juego y a menudo el diafragma del organismo cede también, pasando por el discurso retórico, en el que se busca la cons-

tricción para unir, junto con los universales, también a los individuos, que es lo que se llama persuasión, para terminar en los discursos simplemente humanos, sean conversaciones, mandatos, informaciones o tantos otros.

La dominación

Si la representación de los universales más vastos y más descarnados puede alcanzarse tan sólo mediante el trámite de la palabra y si la constitución de esta última está condicionada por una pluralidad de individuos, quedará claro en primer lugar que el *logos* auténtico no puede ser producido por una rumia solitaria, es decir que no puede ser elaborado y vuelto objetivo dentro de una interioridad cualquiera, y de ahí transmitido e impuesto a los demás sujetos, y en segundo lugar que los universales en su máxima abstracción y sus nexos constrictivos tampoco podrán formarse idéntica e independientemente en los diversos sujetos, para poder ser luego comunicados como tales.

La esencia de la razón, es decir el *logos* auténtico, es la separación del componente violento que reside en lo inmediato por medio del vínculo de lo necesario: aquí la apariencia del individuo es ignorada, la contingencia queda vedada por el principio de exclusión y la constricción impone que lo casual se depure como una escoria. Todo esto tiene lugar gracias a la palabra, es decir mediante el concurso de sujetos

representantes. La constricción discursiva que nace en la interioridad pero que es ajena al principio de individuación acaba por implicar, con su expansión, a una universalidad de sujetos representantes, y se convierte en dominación. Los individuos elaboran palabras y lenguaje para que luego los dominen. Éste es el *logos* objetivo, pero esto no quiere decir que sea constructivo. Este *logos* no se constituye simplemente dando ciertos nombres a ciertos universales, ni tampoco articulando lenguajes ricos en nexos y en significados. Todo esto es el bagaje que sirve para la vida individual, y se incluye en lo que se ha llamado *logos* espurio. En el auténtico la expresión impropia, es decir el lenguaje, obedece siempre a su modelo, que es la expresión segunda, el universal; pero a medida que la palabra refina al universal, más decididamente interviene este universal como modelo de otras palabras y nexos discursivos vinculantes. De modo que la razón auténtica u objetiva será la red de expresiones segundas y de expresiones impropias, unidas por una constricción que refleja uno de los aspectos del contacto metafísico y se expande con el concurso de una pluralidad de sujetos en una dominación universal. Entonces no sólo las palabras son trámites, sino también los individuos.

El momento histórico en el que la razón espuria alcanza a ser objetiva es cuando la palabra y el *logos*, que habían sido forjados como instrumentos expresivos de la individuación, con vistas a la acción y eventualmente para el dominio del hombre sobre el hombre, con su refinamiento se convierten

en objetos de un interés primario, liberados del servicio del organismo, es decir que son considerados como expresiones autónomas. Se abre entonces una antinomia: la capacidad de abstracción que puede romper las uniones con la individuación se funda en una idiosincrasia orgánica que es excepcional, en tanto que refleja una determinada estructura metafísica de origen, y por otro lado la elaboración de un *logos* objetivo como expresión autónoma es tarea que requiere el concurso de una vasta pluralidad de individuos, sin los cuales es imposible alcanzar el refinamiento indispensable, es decir el grado de dominación objetiva que caracteriza a esta expresión. Interviene una "astucia de la razón": el agonismo de los hombres, su enfrentamiento recíproco es transferido de la esfera de sus intereses individuales a una dura y áspera confrontación que tiene por objeto la naturaleza de la razón, es decir a la discusión abstracta sobre los universales y sus nexos, a una disputa teórica. Ellos pretenden todavía sobresalir, dominar individualmente, pero dan nacimiento a un *logos* que los domina, indiferente a sus disputas. Un fenómeno este multiforme y prolongado de ejercitación con los universales, las palabras, los discursos, las objeciones, las argumentaciones, hasta la nivelación de posiciones –mediante el enfrentamiento vivo de hombres que discuten–, la sublimación de las categorías, el aniquilamiento, en la disputa, de todo tipo de tesis y pruebas, mediante un paso de la constricción a la dominación –todo esto ha sido hecho en Grecia y ha recibido el nombre de dialéctica.

¿Quién balbucea?

Es tiempo de ajustar el tiro: no es la antigua filosofía griega un balbuceo de la moderna, casi una anticipación informe, el deletreo confuso de un niño que está aprendiendo los primeros rudimentos del lenguaje –es más bien la filosofía moderna la que rumia cansadamente estos antiguos pensamientos, como aquel que tras un trauma ha perdido el uso de la palabra y fatigosamente empieza a recuperarla por fragmentos, tartamudeando.

Consideración sobre los mundos de la historia

El discurso histórico debe ser abordado con cautela e incidentalmente. En la trama de los pensamientos que estamos tejiendo ahora la observación y el juicio histórico se presentan como perturbadores. En sí la estructura del *logos* puede ser captada prescindiendo de la historia, pero la amplitud de la experiencia necesaria para este fin sugiere que se busque su ayuda. La historia sirve de ejemplificación exterior, en la que la realidad del ejemplo es solamente reconstruida, nunca vivida, es decir que es fantástica, interpolada, oscurecida por conceptos del *logos* espurio. Sirve de estímulo, de prueba, de consuelo.

Toda representación alude a un pasado, precisamente en tanto que es expresión. Por consiguiente, toda representa-

ción que no es representada ahora, sino que ya ha sido representada, alude a un pasado más remoto que aquel en el que había sido representada. Así la historia, en tanto que conjunto representativo colocado en el pasado –es decir el acaecer histórico–, no es en sí otra cosa sino una representación que alude a un pasado más remoto. La historia entendida no como acaecimiento, sino como testimonio o restitución cognoscitiva de un pasado, asume en cambio la representación colocada en el pasado en tanto que objeto de una representación, de modo que será la representación de una representación, que sin embargo no la expresa, tiende tan sólo a reconstruirla. Pero el acaecer histórico no coincide con la estructura de la expresión: es simplemente una perspectiva abstracta de ésta, es la apariencia vista bajo la lente deformante de la individuación; la historia como conocimiento del pasado es la representación –es decir la apariencia– de esta apariencia deformada que pertenece a un pasado y alude a un pasado más remoto. No quiere recuperar la inmediatez como el arte, sino sólo la expresión concreta –sin embargo, se muestra particularmente inhábil para alcanzar este fin, impotente incluso, ya que la sucesión de lo concreto es irreversible.

La historia como testimonio y restitución es en todo caso un intento de reconstruir las series expresivas fuera de la experiencia del presente. Todo el mecanismo del *logos* espurio, así como las acciones ilusorias de los individuos, no pueden prescindir de ella, ya que una restitución cognoscitiva es ne-

cesaria para los fines de la individuación. El único modo de recuperar verdaderamente el pasado consistiría en recorrer en sentido contrario las series expresivas, pero eso es imposible en primer lugar por la naturaleza de la expresión, que en tanto que tal es insuficiente en algo respecto a lo que debe ser expresado, y en segundo lugar porque las expresiones históricas no se dieron directamente como representaciones primarias, sino gracias a la mediación de palabras transmitidas. Aquello que de las series expresivas transcurridas ha permanecido grabado en la memoria de alguien, y que por su mediación ha sido impropiamente expresado en palabras, y de ahí y gracias a comunicaciones casuales y esquematizaciones de las cadenas abstractas ha pasado a la memoria de otros individuos, constituye la base –lo que los historiadores llaman el dato, el elemento objetivo, desapasionado, indiscutible– a partir de la cual éstos irán tejiendo a continuación sus tramas ficticias, que tomarán el nombre de pueblo, Estados, guerras e ideologías, causas e influencias históricas, auges y decadencias.

La historia es así una ficción mediatizada de modo múltiple, construida sobre expresiones abstractas, en las que el elemento verbal predomina sobre todo el resto. No hay nada en ella que esté próximo a la inmediatez. Series expresivas impropias se desarrollan y entrelazan en la invención de seudomundos, en los que lo concreto reside en las palabras escritas y en algunas piedras, y los universales son abstracciones de estas palabras escritas mezcladas con los concep-

tos que motivan la acción del presente, es decir seudouniversales. La historia en resumen, en cuanto asume como su objeto las acciones y los pensamientos individuales del hombre, es verdaderamente –en sentido metafísico– el sueño de una sombra.

Sin embargo, cuando trata de individuos y no de ideas, o mejor de objetos simples lo más próximos posible a las representaciones originarias, la historia pone sobre la pista, como una exposición ejemplificadora, de una concatenación muy vasta de expresiones –aunque opere por medio del filtro deformante del organismo humano, que es el presupuesto de la abstracción– y ayuda por consiguiente a abrir una vía, lo cual es muy importante, hacia la proximidad de la inmediatez oculta, más de lo que nos es posible mediante la directa pero circunscrita experiencia individual. Gran parte de los nexos y de los objetos representativos no pueden recuperarse en la vida de los hombres presentes, porque estas expresiones están alejadas en el tiempo: vale pues la pena intentar el trabajoso esfuerzo de redescubrirlos, aunque de forma incierta e infiel, en la trama más amplia que atraviesa las representaciones de los hombres pasados.

En cualquier caso la historia está en el tiempo, no es nada sin el tiempo –pero el tiempo, como dice Antifonte Sofista, es un pensamiento del hombre.

El recinto sagrado

El alcance y la extensión de nuestra referencia histórica son por otra parte bastante reducidos. Interesa para nuestro tema simplemente la aparición del *logos* en el tiempo y algunos remedos posteriores. No se pretende tampoco la fidelidad en la recuperación de la representación histórica, en la discusión de los datos. Se trata únicamente de mostrar un acaecimiento que ilustre en el devenir el modelo metafísico, y enfocarlo en este contexto, localizarlo. De hecho la expresión es lo que llamamos realidad.

El acaecimiento único tuvo lugar en Grecia, varios siglos antes de Cristo, y con pocos signos premonitorios, por lo menos para nosotros. Por un curioso entramado de causas y de azares, un peligroso milagro hizo que el hombre recorriera caminos inexplorados: más tarde «olvidó adónde conduce la vía», pero tener todavía que recorrer violentamente, y con presunción, ese camino se le mostró como una desventura.

Este acontecimiento es anunciado por un preludio, envuelto en el silencio, como corresponde a la profundidad de la vida. Un presentimiento conduce a la colina de Eleusis, a la columnata sagrada, bajo la roca excavada, horadada a lo largo de vetas verduzcas, ojos de hombres remotos se cerraron frente a los olivos y el sol y el mar de Salamina. Los hilos de la tradición verídica están cortados sin remedio: ni símbolos ni imágenes pueden restituirnos aquellos semblantes mudos.

Luego, años o siglos después, de la comunidad del misterio surge el individuo único que resume y recoge, un vértice del impulso expresivo lo produce. Es un trabajo sin voz que se cumple en estas figuras de juventud, y los sabios hablan: desde una meta de la apariencia irrumpe el gran reflujo.

Éste es el gran milagro que luego será llamado filosofía; su aparición avanza con levedad, pero, sin percatarse, las siguientes generaciones serán aplastadas por ella, hasta el presente. Muchas banalidades se han dejado oír sobre ella en el curso de los siglos (banalidades activas, con la apropiación de presuntos contenidos, o solamente evocadoras, pero a la luz de otros mundos), y declaraciones calumniosas o desencaminadas se encuentran ya en Aristóteles. Más tarde se añaden la incomprensión y la incapacidad de comprender. Reliquias de aquel pasado, transmitidas accidentalmente por la escritura, mutiladas y contaminadas, fueron consideradas en adelante sólo como documentos muertos, mientras que este acontecimiento había tenido vida en una esfera heterogénea, que precede a las condiciones de la escritura, y por tanto también a las del rumiar interior del pensamiento.

La razón como incidente

El sedimento de esta efusión de juventud, de la floración de los sabios, es la razón. Entra de repente en el mundo, su nacimiento aparece súbitamente, porque el azar ha sido el

elemento mayéutico. Apenas se disipa el hechizo, «cuando el flujo de la vida rompe contra la playa», cuando nuevos oráculos vaticinan aquello que está oculto a los hombres y a los dioses, se desvela de improviso, casi como un despojo, la armadura de la dominación, hecha de categorías con las garras afiladas, gélidas e imperiosas en el seno de los juicios que sostienen la tela de araña de las argumentaciones.

Será el camino de la necesidad el que seguirá el *logos* –pero fue el juego el que lo produjo. Pertenece a la razón un aspecto bifronte, que es una extrema acuidad expresiva, un inagotable impulso de exploración, aunque unilateral, de la vida, «una travesía y vagabundeo a través de todas las cosas», dice Platón, pero también una constricción fatal, consagrada a mortales rigideces, a desencadenamientos peligrosos, hipócritas y enmascarados.

Cuando se la capta en su origen, es posible apartar la mirada de la razón. Entonces aparece, para bien y para mal, como un incidente. La razón pertenece naturalmente al hombre, es evidente, se presenta como su manifestación, o mejor es manifestación de algo por medio de él. Pero haberla colocado en la cima del interés, haber exagerado y adulado desmesuradamente su capacidad, falseando la perspectiva óptica, haber creado la ilusión de que con su ayuda podían abrirse cofres preciosos y revelarse misterios embriagantes, éste es un hecho incidental, episódico, aberrante. Y sin embargo todavía no nos hemos sacudido de encima este acontecimiento. En otros centros de la cultura humana la razón

permaneció al margen o entró en un juego equilibrado con los restantes instrumentos expresivos. En Grecia prendió abrasadoramente, se la colocó en el centro, en lo alto, creó el mito de la excelencia más excitante del hombre, que adoptó el título de filosofía, cargado de resonancias. Durante siglos permaneció en el trono, luego pasó el cetro a la ciencia, que reveló y explotó los poderes de la razón en la esfera de lo útil, donde el *logos* se convierte en espurio; y bajo este signo se cumplieron las más difíciles conquistas, hasta que acabaron por caer, en la dirección del sol naciente, las fortalezas de lo que es interior.

La posesión de la luz

Ahora una alusión al ambiente griego, pero no porque las condiciones externas del hombre y los caracteres naturales de tal ambiente contribuyan a determinar su visión del mundo (la argumentación resultaría mezquina); más bien porque los productos de este pensamiento son las últimas expresiones de una inmediatez que es contigua y está unida en una misma región metafísica a la que se expresa en los hombres que vivieron tras los sabios y en las cosas que los rodean, de modo que es lícito postular en la base de estas manifestaciones múltiples un impulso expresivo homogéneo.

En primer lugar el paisaje, abierto y seductor por la variedad de las perspectivas que crean espejismos de infinitudes,

áspero en sus dorsos rocosos y sin embargo accesible, con horizontes que invitan a la aventura, sin infranqueables cadenas de montañas o mares ilimitados; y luego el clima marino, seco y exultante, suave pero sin pereza, frondoso pero sin torpor, excitante pero sin extenuación, rico en vientos que sobresaltan la fantasía: el dominio del sol y la abundancia de la luz esparcida sobre todas las cosas, que les arranca por la fuerza los colores e inspira valor aunque su estímulo no es percibido, como la salud da el bienestar a quien está sano.

En cuanto a los hombres de aquel tiempo, su vida fue áspera, pero no queda ningún indicio para la posteridad (en Esparta no se encuentran huellas de muralla defensiva), e incluso respecto a su sustento tuvieron la genialidad de hacérselo fácil. La vivacidad de su imaginación considera los mitos y relatos de los poetas como objetos concretos (de hecho la fantasía, como demuestra el sueño, es capaz de representaciones primarias), a la vez que resulta manejable su bagaje de nociones abstractas, forjadas hace poco; son locuaces y ávidos de cosas e ideas que vengan de lejos, viven al aire libre y están dispuestos a interrogar y discutir sobre todo, saben escuchar y hablar bien, no se preocupan de la posteridad y son propensos al estupor contemplativo: miran las cosas vivas como si fueran inanimadas, y las inanimadas como si fueran vivas. Su idiosincrasia fisiológica pasa por encima del dolor, lo infravalora, y se controla en el placer, evita alcanzar la saciedad. Sus sentidos son vibrantes pero no tiránicos: el gusto por violentar su violencia no es sólo de Sócrates, sino que re-

fleja un instinto griego de dominación. En esta época la sensualidad no aflora nunca a la superficie; en cambio aparece a veces la crueldad, que todavía no corresponde sólo a los sentidos. Gozan plenamente de la luz y del color, sienten curiosidad con alegría de todo lo que se ofrece a su mirada: pero inmersos en esta contemplación, por una hipertrofia cognoscitiva, van a llegar paradójicamente a una actitud de desapego, que fantasea sobre lo que está oculto bajo esta corteza.

La sonrisa de los *kuroi*

Estos y otros discursos son simples sugestiones privadas del vigor originario, se valen de representaciones ficticias, interpoladas, reconstruidas; en cambio cuando se descubren expresiones preservadas sin mediaciones abstractas –como ocurre con algunas figuras y testimonios surgidos de aquel tiempo pero cuya naturaleza expresiva ha resistido al tiempo– la posibilidad de recuperar esta vida se profundiza de modo repentino. En estos testimonios se condensan y representan todas las fatigosas referencias indirectas; son un escorzo iluminador, una grávida abreviatura de cuanto el discurso histórico va hilvanando penosamente, puesto que ofrecen "la pequeña indicación" diría Platón, la ayuda precisa a quien posee la capacidad para dar el gran salto hacia atrás.

Éste es el caso de las figuras de la escultura durante un breve período, unos pocos decenios entre el sexto y el quinto siglo: no nos movemos aquí todavía sobre un terreno demostrativo, sino más bien sobre un plano evocativo. Estos *kuroi* son figuraciones de aquellos a los que se dirigen las palabras de los sabios. Nos queda tan sólo una vibración primitiva. El sentido de estas palabras deberá ser tal que resulte comprensible a los hombres así representados, y adecuado a ellos también. ¡Ciertamente no nos estaba destinado!

Y aun cuando comentar estas figuras significa atenuarlas, será lícito sin embargo aludir a la resonancia fisiológica que su visión opera aún sobre nosotros, ante todo a un estremecimiento de asombro, como ante una ambigüedad que atrae y espanta. Los grandes ojos dorios abiertos –vacíos para nosotros, casi como los de una Medusa que petrifica– son ásperos incluso en los rostros de las *korai*; el dibujo de la órbita es a la vez cuidadoso y turbio, delimita el interior tanto como lo sugiere y lo controla con crueldad (pero el *logos* aquí está ausente). Algo falta en los ojos, pero la boca está preservada, la sonrisa salva de la mirada que aterra, en ella se manifiesta una *philanthropia* innegable, ya que la sonrisa es el primer signo físico de la razón simuladora, de su malicia e ironía. Apenas perceptible es la contracción de la boca, con las comisuras levantadas, de modo que los labios se entreabren levemente. Éste es el elemento dulce de la simetría, pero ambiguo todavía en su serenidad, en el dominio gozoso sobre la apariencia, en la flor de la belleza, que disimula una amena-

za: de hecho los músculos están tensos, prestos a lanzarse repentinamente, a soltarse en un impulso que está fuera de nuestra representabilidad, con igual prontitud e ímpetu con el que las almas de los *kuroi,* que se demoran en la receptividad de la sonrisa, pueden de golpe desencadenar pensamientos de pies ligeros. La tosca desnudez de estas figuras, que remite a la inmediatez elemental, se suaviza con las *korai* vestidas, primeramente en la caída lineal del peplo dórico, luego en los pliegues refinados del quitón jónico, indicios de expresiones que ya no son nativas, en las que el *logos* va extendiendo su entramado, hasta el punto de que la sonrisa llega a veces hasta los ojos, que se muestran ligeramente oblicuos.

El *logos* consignado a Ártemis

También el nacimiento de la razón es imprevisto, cuando se levanta el velo de silencio que ocultaba al hombre mistérico, el *logos* aparece primeramente desarticulado. Es un sabio, Heráclito de Éfeso, quien se proclama descubridor y poseedor de una ley divina que encadena los objetos mudantes de la apariencia, y él mismo por vez primera da el nombre de *logos* a esta ley. Es la trama oculta del dios que rige y domina todas las cosas, pero a la vez coincide con el "discurso" de Heráclito, con sus palabras.

Los instrumentos de la razón, los universales, están ya to-

dos en posesión de Heráclito; pero su férrea concatenación según la necesidad no es él quien la enuncia. Para obtenerla es necesaria una elaboración humana colectiva, mientras que Heráclito ha descarnado y afinado él solo sus universales: la ley de sus vínculos no le interesa, no forma parte de su *logos.* La demostración no forma parte de él, su "discurso" está hecho de relámpagos, que no precisan ser relacionados. Su intento es recuperar la inmediatez mediante el entrelazado simultáneo de universales, y él presume de conseguirlo bastante mejor que los poetas, que se esfuerzan por alcanzar lo inmediato por medio de expresiones de expresiones primarias, apoyándose sobre una experiencia múltiple de la vida. Él se aleja tanto como puede de la inmediatez, volviéndose hacia el extremo opuesto, hacia las abstracciones más desnudas, y por medio de ellas, anudadas entre sí por un juego expresivo oracular, recupera de un salto la profundidad de la que había partido. Su "discurso" adopta por tanto la forma de los enigmas, ya que gracias a los instrumentos más heterogéneos propone respecto al objeto escondido algo que adivinar. Es la invención de una forma que nunca más se intentará, porque esta experiencia no consiente imitaciones. Aquello que está oculto en lo profundo se presenta a los ojos de todos, pero es difícil captarlo, descifrarlo: Heráclito tiene el *pathos* de lo que está oculto.

Sin embargo, recorrer en sentido inverso el camino del *logos* heraclíteo, para poder comentar la variada complejidad de lo inexpresable a la que alude, forma parte de otra investi-

gación. Aquí basta con decir que el "discurso" de Heráclito se identifica con la esencia del mundo precisamente porque ésta consiste en el "discurso" que revela la *physis,* es decir el nacimiento, la inmediatez. Este "discurso" único, es decir esta "expresión", no es sin embargo una discursividad todavía, que oscurecería sin remedio el enigma, con su violencia, e impediría adivinar el juego del niño, oculto a todos, que rige el mundo.

Pero este *logos* debe ser comunicado: la comunicación artística es desdeñada, no se ha encontrado aún la dialéctica, y el *logos* de Heráclito permanecería en el interior, es decir mutilado, si le faltase el "decir" que forma parte de su naturaleza. Los Efesios no quisieron escuchar al sabio. Si los hombres no prestan atención, es preciso hacer accesible el "discurso" a los dioses. De ahí el uso de un medio particular de comunicación, inusual en la esfera de los sabios –la escritura, y el *logos,* hecho visible de este modo, queda dedicado a Ártemis, en el templo de Éfeso. Origen noble de un instrumento destinado a degenerar muy pronto.

La diosa que no se sustrae a la vista

Otra hija de Zeus, *Aletheia,* la que no está oculta, o como es habitual llamarla después, la verdad, ha sido evocada con palabras solemnes por otro sabio, Parménides de Elea. Él ha contemplado su aspecto, la describe como una esfera bien redonda –¡extraña figura para una diosa!

Siendo su naturaleza no esconderse, Parménides parece pretender que todos la ven: el camino que ella indica es de hecho el de la persuasión. Ocurre sin embargo lo contrario y rápidamente fue rechazado que la diosa fuera tan visible; apenas dos generaciones después Demócrito dice: «en el abismo está la verdad». En cualquier caso, sea *Aletheia* manifiesta u oculta, hubo que convenir extrañamente que su visión era para todos extremadamente deseable. A continuación se creyó reconocerla en muchos espejismos y a menudo otras cosas se llamaron con su nombre. Esta ansia y curiosidad no se ha apagado todavía.

"Lo que es"

La verdad es pues una representación. Pero ¿qué hay entonces dentro de la esfera, qué contiene la verdad bajo la corteza redonda? Parménides no habla de lo que está oculto: el suyo es el *pathos* de lo manifiesto. En el sentido, sin embargo, de aferrar la ley universal de la representación, no en el de apagarse en una representación singular, pues «bien lejos el nacimiento y la ruina fueron arrojados, la persuasión no oculta los ha despedido». Por otra parte la verdad es representación no sólo en tanto que se manifiesta como un objeto, sino también en sentido metafísico, porque expresa alguna otra cosa. Sentadas estas condiciones, lo que la verdad expresa está más allá de la representación, es aquello a lo

que hemos dado el nombre de contacto, y que Parménides, que designa más inmediatamente lo inmediato, llama «el fulcro que no tiembla en el corazón de *Aletheia* bien redonda». Este fulcro de la vida remite a la experiencia de la que el nombre de Eleusis es un recuerdo, y que fue la matriz de donde surgieron estos sabios. Sin saberlo Platón atestigua este origen y este nexo irrecuperable, cuando describe la visión mistérica con un lenguaje inspirado en Parménides: «Iniciados en apariciones compactas y simples y sin temblor y bienaventuradas, admitidos en la contemplación de un fulgor sin mácula».

No hay aquí ninguna antítesis trascendente entre representación e inmediatez, como enseña la doctrina del eterno retorno, cuya primera exegesis remite precisamente a Parménides, sino simplemente la antítesis entre la superficie de la esfera y su interior: el todo es unitario y se escinde tan sólo cuando interviene una perspectiva. Esta ambivalencia sale a la luz gracias a una palabra desconcertante, oída por los hombres ahora por vez primera: "lo que es". De hecho la verdad acompaña al decir (según su naturaleza que es expresar alguna otra cosa), pero su decir es un mandar, al que nosotros obedecemos cuando decimos "es". El "lo que es" es la esfera en su conjunto, oculta y manifiesta, dentro y fuera, inmediatez y representación. En "lo que es" la manifestación está unida a la inmediatez –como atestigua la vida– y si queremos separarlas deberemos atribuir el "lo que" a lo inmediato, y el "es" a la representación.

Es frente a lo inmediato que la verdad, como testimonio del contacto, exige que se diga lo que “es”. Este “es” acompaña al pensamiento, es el pensamiento mismo (surgiendo de la inmediatez) en tanto que manifestado, y es también la categoría suprema del “ser”. La parte representativa del “lo que es” es de hecho el ser como categoría. Pero para que Parménides alcanzara este universal, para que pudiese elevarlo hasta el vértice, hay que suponer una extensión colectiva de la tendencia abstractiva, al igual que el encuentro de todos los universales inferiores, la ejercitación y la lucha dialéctica. Parménides es un descubridor y un recolector a la vez. El *logos* se desarrolló así más allá de los límites a los que le obligaba Heráclito, gracias a una coyuntura prodigiosa, encaminándose impetuosamente hacia el *logos* auténtico.

Parménides es el legislador y el juez de este desencadenamiento de la razón. Ante sus ojos y por su impulso demiúrgico se despliega un tejido de abstracciones vertiginoso y sin fin, en el que los pensamientos se unen ramificándose en todas direcciones, y que finalmente amenaza con enredar al mismo que lo ha hilado. Parménides dice en efecto: «lo que es se junta con lo que no es». El vínculo que hace inviolable y sin discontinuidad este tejido es lo necesario, bajo cuyo dominio se distingue y purifica el oro auténtico del *logos.* Otra diosa, a la que indiferentemente Parménides da el nombre de *Ananke* o bien *Dike* (pero la identificación entre necesidad

y justicia, cuyos primeros testigos son los Órficos y Anaximandro, remite a la noche mistérica), es verdaderamente el fundamento primero sobre el que se apoya el mito relatado por el sabio, el polo opuesto a *Aletheia.* Pero la verdad obedece a la necesidad.

Las dos vías

El *logos* es una indagación, y en ella se abren dos vías. La necesidad ordena una decisión, según la ley de la alternativa. Si aquello ante lo que estamos no se capta como inmediatez, la vía tomada deberá ser la que dice "no es". Al decirlo así cederemos a la violencia del *logos*: esta respuesta está prohibida sin embargo, ante ella se yergue *Dike,* la diosa que imparte la enseñanza, que impone la prohibición. La segunda vía no debe seguirse. Sin embargo el *logos,* imponiendo una decisión, dejaba abierta la posibilidad del "no ser": pero el "no ser", aunque impuesto, paradójicamente significa en griego "no es posible", ya que "lo que no es" es "insondable", no se puede ni siquiera nombrar. La necesidad se detiene ante lo imposible. Por consiguiente hay una sola respuesta, que "es" –lo que en griego significa igualmente que "es posible". De este modo se concilia la modalidad con la cualidad.

Parménides no explica el porqué de la prohibición, y será preciso esperar a su discípulo para entenderlo. Pero entonces la discusión, el arte dialéctico, y en general el demostrar

y el deducir resultan ahogados apenas queda revelado su fundamento. Porque sin no ser ni negación nada se demuestra, si los principios de la contradicción y de la exclusión –que son los cimientos primeros de todo deducir y en cuyo interior contienen precisamente como elemento a la negación– no pueden aplicarse.

Lo que la razón expresa no es la razón

Así nace la razón, el *logos* auténtico –pero con su nacimiento ya está cercano su cumplimiento. Un equívoco radical ha falseado siempre el sentido de la antigua filosofía griega. Ésta entendía la razón como un simple "discurso" sobre alguna otra cosa, un *logos* (sujeto y objeto a la vez) cuya naturaleza es expresar algo diferente de él. Este origen fue a continuación olvidado, ya no se comprendía esta función alusiva, expresiva en sentido metafísico, de la razón, y se consideró, como si fuera un espejo, como el perfecto equivalente de una idea o un objeto llamados por ello racionales, o incluso como si él mismo fuera una sustancia independiente.

Si en su conjunto la razón consiste en un pensar ciertos objetos (en una representación) y decirlos, entonces lo que es expresado en este pensar ciertos objetos y en este decir sin duda no es razón. La razón nació ciertamente como algo complementario, cuya justificación residía en algo oculto, exterior a ella, que no podía ser restituido, sino sólo aludido

mediante un discurso tal. Más tarde es malentendida como fin en sí misma, y sin embargo, en lugar de inventar una formulación nueva, si acaso fuera posible, adecuada a la nueva perspectiva, se continuó obedeciendo a las reglas del viejo *logos*, que había surgido como un instrumento auxiliar.

La excelencia especulativa de los Griegos

El reflújo de las representaciones abstractas puede ser utilizado como espejo expresivo de la apariencia únicamente gracias a una coyuntura milagrosa; de otro modo se contamina, uniéndose a las representaciones ulteriores condicionadas por la individuación, en las que la casualidad no es discernible. El milagro reside en la estructura excepcional de un cierto ambiente humano. Parménides es el signo que revela la sedimentación racional como ya advenida, y el heredero de generaciones de individuos sin nombre que han afinado *logos* y palabras, por obra de una curiosidad anómala y desinteresada, que se opone a la contaminación natural antes aludida. En Grecia este "inefable" se ha cumplido, y con la ayuda de Grecia se puede intentar su descripción.

La inteligencia griega está vinculada a la vida emergente, incluso en sus abstracciones extremas. El camino entre sensación y concepto es continuo, sin interrupción; los dos extremos están presentes en la conciencia y se acuñan palabras para ceñir lo concreto a lo universal, para abreviar alusiva-

mente las concatenaciones; las palabras y las frases inventadas en la esfera de la discusión juegan en esta escala, aluden a las dos direcciones.

La palabra constitutiva del *logos* debe ser viva, pronunciada, modulada, arrojada contra las palabras de otros hombres. De este modo surge la dialéctica, se ha dicho ya. El escalpelo del agonismo es el instrumento de la estilización racional. La indagación del *logos* se lleva a cabo mediante una lucha por la supremacía, en una competición cuyo premio es la excelencia en el pensar y en el decir, reconocida por el adversario subyugado. Un juego y a la vez una violencia, pero una violencia que no se ejerce sobre el cuerpo, sino sobre el pensar. Únicamente en Grecia se consiguió desviar los instintos agresivos de la esfera de la acción, para conducirla al mundo de las ideas abstractas, donde su impulso, tomado de la individuación, es utilizado paradójicamente para salir de ella, de modo que la victoria no le corresponde al hombre, sino al *logos*. Las puntas extremas de la vitalidad humana se desplazaron en la dirección de una conquista interior, los trofeos más preciosos de un encuentro entre individuos excepcionales, hasta el punto de que la distinción entre vida activa y vida contemplativa aparece en comparación como una pareja de ideales atenuados y fragmentados. Porque en el caso descrito no se trata en absoluto de vida contemplativa: los pensamientos más abstractos se unen aquí con los rostros de los interlocutores.

Se quemaron de este modo, hasta llegar a los universales

más extensos, las etapas de la inducción y de la deducción, y el áspero *logos* fue considerado como un pasatiempo embriagante, por medio de una inextricable maraña de nexos verbales, en la que todo se enlaza en una tela de araña sin fin y cada paso abre nuevas perspectivas; el vacío de la abstracción no prevalece sin embargo (como ocurre en cambio con nosotros los modernos), modificando y debilitando la fantasía, pues estos universales estaban unidos todavía a la naturaleza y a los hombres del entorno, amenazadores e inoportunos. Éstos siempre estaban dispuestos a intervenir y a atacar, a quitar de la boca las palabras, torciendo los significados según todos los nexos posibles con los objetos del mundo visible. Todos los conceptos eran claros y frescos, podían por tanto ser modificados, abandonados, sustituidos por otros aún más jóvenes, de modo que la defensa dialéctica se adentró más tarde en las sutiles distinciones entre los diferentes significados de las palabras y con ello desarrolló cada vez más el gusto por la definición.

Esta lucha no es todavía funesta, porque en ella se insinúa el juego, el alejamiento de la violencia y la contemplación; y de hecho el *logos* auténtico, que resulta de todo esto, es también una aventura, un circular y vagabundear a través de la variedad. Este primer apaciguamiento del universal en la palabra es alterado por el impetuoso enfrentamiento dialéctico; la palabra entra entonces en un caleidoscopio donde las perspectivas se multiplican, y se vuelve inquieta ante la variedad de los interlocutores y los significados. Esta intran-

quilidad se aplaca finalmente cuando la exploración queda cumplida, se alcanza un nuevo momento de detención gracias al pulido instrumento dialéctico, con sus lugares y sus reglas. El nuevo lenguaje, arrancado a la individuación, se puede llamar auténtico y objetivo, pero siempre resulta privado, delimitado dentro de un círculo restringido, que tiene una experiencia común y cuya unión es esotérica. Después de una generación o poco más se convertirá en público, en la corruptora convergencia cosmopolita de Atenas, y comenzará entonces un equívoco universal, una agitación epiléptica, una confusión irremediable. Los matices alusivos, las braquilogías espontáneas entre interlocutores unidos por un largo hábito de convivencia, el silenciar determinadas implicaciones o pasos discursivos experimentados ya otras veces, todo lo que parece obvio en las fraternidades esotéricas del *logos* no puede por el contrario ser captado al transferirse al lenguaje público, con el que comienzan a sucederse fatalmente las tergiversaciones. En cambio en la dialéctica viviente la polivalencia de la palabra está controlada; faltan en ella –o no son pensados explícitamente como elementos mediadores– los múltiples términos abstractos que el lenguaje filosófico público deberá recomponer e introducir para afianzarse, y la palabra se contagia, alude simultánea y directamente a las múltiples terminaciones sensibles, a un grupo de referencias concretas, ofrecidas por los discursos anteriores a los interlocutores que continúan discutiendo en el presente, o por momentos de vida en co-

mún presentes en la memoria de todos cuantos ahora escuchan.

El mito del laberinto cretense y del hilo de Ariadna se presenta extrañamente como un símbolo adecuado a la naturaleza del *logos*, y ya Platón apeló al laberinto a propósito de la tortuosidad de la razón. Aquello que se ha llamado antes principio de conexión constituye y une a la vez los universales. Se anuda de este modo una red multiforme con infinitos centros de irradiación: un laberinto. Lo que salva de sus meandros –el hilo de Ariadna– es la palabra, el apaciguamiento de este agitado e inagotable impulso a abstraer, conectar, deducir, el apoyo inesperado en ese pozo de la abstracción. La palabra unifica y estabiliza un universal repetidamente experimentado en la interioridad; por medio de la palabra la memoria vuelve hacia atrás, reencuentra y recorre de nuevo oscuros corredores y galerías ya superados. Tanteando con la ayuda de este hilo –y entonces verdaderamente la palabra ampara como la hija de Minos– se puede intentar, y sólo así, dibujar el recorrido de ese laberinto y salir de él. De otro modo la divagación del *logos* no tendría fin, la memoria meramente interior de los puros universales podría recorrer hacia atrás apenas algunos nudos, luego se detendría aterrorizada y extraviada, en la desorientación. Pero también las palabras se olvidarían si, una vez pronunciadas por un hombre, no pasaran a la memoria de quien le escucha, y de éste a otros, formando una trama colectiva, un soporte plural de la memoria, una tela de araña cada vez más hábil para enviscar a su presa.

Una razón formada de este modo es respecto a la moderna –en la que es fundamental para su formación la referencia a un lenguaje público petrificado en la escritura– totalmente superior, más ágil, más rica en vínculos con la vida naciente, más presta al combate, más vigorosa por tanto, y en definitiva más aguda, penetrante, profunda y terminante. El nexo expresivo del universal es impropio, deficiente, pero la deficiencia de la palabra es sin embargo productora de universales, en tanto que inmoviliza en la memoria los que ya han sido probados por la experiencia, los aísla en el tejido expresivo, transformándolos: de modo que la relación ulterior de la palabra con el universal no es una falsificación, sino que usa simplemente un artificio para la conservación del universal, abriendo de este modo la posibilidad de nexos múltiples.

Apolíneo y dionisiaco

Hoy es posible escuchar las palabras de Nietzsche sobre los Griegos con un sentimiento análogo –aunque sea más tenue y desvaído– a aquel con el que él escuchaba a Winckelmann y Goethe acerca del mismo tema, es decir con un asentimiento que profundizado conduce a un disentimiento. De la "serenidad griega" Nietzsche se remonta a Dioniso y la tragedia, donde encontró su constelación culminante: ahora podemos aventurarnos más lejos todavía –y los descubrimientos arqueo-

lógicos han enriquecido la mirada– en busca de otra "serenidad griega". El abismo dionisiaco, esa agitación y trastorno extremos, fue dominado por Apolo antes y mejor que en la tragedia. Sin contar con que a menudo Dioniso es signo de la proliferación interior y de la efusión democrática surgida de la rotura de un equilibrio apolíneo anterior. 

Nietzsche penetró en el alma de aquellos hombres, pero no vio sus cuerpos, o no los reconoció. Que la sonrisa de las esculturas de Egina haya sido interpretada por él como un artificio de escultores primitivos demuestra que le falló la vista ante la naturaleza flechadora de Apolo –ante el *logos*.

El *logos* es un arma de destrucción

El laberinto de la razón sólo aparentemente es un edificio. Este período primitivo de la dialéctica, cuyos artífices han caído en el olvido, ha construido sus profundos senderos anudando universales y palabras; luego de repente aparece alguien que en los flancos de aquellas galerías descubre aperturas, pasajes cada vez más numerosos, hasta el punto de que las paredes se revelarán inconsistentes. Es el demonio deductivo quien lo lleva a cabo, quien une las abstracciones en dirección descendente, abarcando sinópticamente todos los presupuestos. La culminación de la dialéctica es así la demostración, pero el ímpetu juvenil, con el que ésta fue inventada, violentamente aplicada y agotada –como por una

sed devoradora– en todas sus confluencias, la vació rápidamente y mostró su carácter destructor; por consiguiente, cuando el arte dialéctico aparece por vez primera a plena luz, su parábola está ya en el apogeo.

Parménides recorrió los caminos de la negación, pero quiso apartar de éstos a los hombres, con palabras mesuradas e imperiosas. Sin embargo un joven discípulo, Zenón de Elea, desobedece, rompe la prohibición. Lo que aparece como transgresión debe ser interpretado sin embargo como acuerdo en profundidad; que su impulso apuntó ante todo en la dirección y en apoyo del maestro, se puede afirmar con certeza, incluso en un sentido más sutil del que defiende Platón, que fue el primero en hablar de su "ayuda" a Parménides. De hecho ¿cuál es el comportamiento de Zenón? Parménides ha impuesto la ley de la alternativa "es o no es", y es precisamente mediante la aplicación de este principio que Zenón une o separa, para cada eslabón deductivo, los conceptos de sus demostraciones. Con ello la negación escapa al veto parmenídeo, puesto que también la respuesta "no es" queda integrada en el tejido demostrativo. Y he aquí que aparece entonces el resultado desconcertante: mediante el uso de este dilema, que lleva la exclusión consigo, para cualquier objeto supuesto en la indagación dialéctica, de la conjunción "es y no es", paradójicamente es esta última respuesta, por medio de la articulación de los nexos deductivos paralelos, la que viene impuesta por la violencia del *logos*. El objeto considerado resulta así destruido en su realidad.

Aquí el aspecto gozoso de la razón dialéctica se transforma en ceño duro y cortante, amenazante y devastador. Si se puede demostrar que toda cosa "es y no es", esto significa que siguiendo ambas vías –y no una sola, como imponía el mandato parmenídeo– cualquier resultado dialéctico es accesible. Ésta es la gran contribución zenoniana, pero incluso antes de alcanzar la destrucción total el ensayo dialéctico se muestra fatal cuando afronta cada tesis y la considera sostenible. De este modo se revela la razón subterránea de la prohibición parmenídea, porque es arrogante esta extensión del *logos*. Además, lo inmediato mismo, el corazón de *Aletheia*, corre el riesgo de caer víctima del *logos*, si se atreve a asumir un nombre cualquiera. Si verdaderamente todo es sostenible, nada lo es, ya que la ley de la alternativa resulta intangible. De este modo, llevando al extremo su impulso destructivo, la genial desobediencia de Zenón se muestra finalmente como una "ayuda" para el maestro, a través de una vía autónoma.

Zenón es benéfico en su misma arrogancia. Si lo interpretamos en términos no históricamente eléatas, diremos que en el *logos* auténtico el mundo de la representación, llegado a un punto de culminación expresiva, se traiciona como destructor de sí mismo, en un impulso nihilista y a la vez catártico. La naturaleza de la representación, que es mera repercusión, se desvela ahora en su inconsistencia, cuando queda desmentido el soporte de la inmediatez. Porque lo que la dialéctica aniquila no es sólo la fe en la razón de ser cons-

tructiva y de poder incidir de modo creativo en la composición de la expresión, sino también, retrospectivamente, la misma realidad de las expresiones primarias, es decir de la experiencia sensible, que queda vaciada de todo valor independiente y mostrada como pura apariencia. En todo caso, destruida totalmente la representación, permanece, "inviolable", lo inmediato: ésta es la ayuda de Zenón.

Las discusiones no se ponen por escrito

La forma dialéctica de Zenón es difícilmente restituible. Los testimonios que permiten una reconstrucción aproximativa parecen tomados de un escrito juvenil y divulgativo (una concesión al lenguaje público), del que habla Platón, y en el que el objeto a destruir era lo múltiple. Pero este escrito era tan sólo una ejemplificación de su método; el resto, lo que más importancia tiene, se ha perdido, cuanto menos en su forma primitiva, como demuestra el hecho de que otras argumentaciones suyas, por ejemplo las que tratan sobre el movimiento y el espacio, atestadas por Aristóteles, nos han llegado a través de un simple esquema discursivo. Interpretando estos datos y sin dejar de usar nuestra terminología, es posible intentar una restauración, según la cual el método zenoniano se comprendería como sigue: en primer lugar de toda representación, entendida como objeto (sobre la base del dilema parmenídeo, que implica el principio de contra-

dicción y el del tercio excluso), se demuestra que es y no es al mismo tiempo, es decir queda aniquilada precisamente en tanto que objeto; en segundo lugar toda representación en general, como objeto o como nexo, era demostrada (sobre la base del principio modal, gracias a la coincidencia modal-cualitativa que pertenece al pregnante e incisivo mandato de *Dike*, ya que "es o no es" significa también "es posible o no es posible") como posible y a la vez imposible, es decir era aniquilada no sólo en su ser sino también en su producirse, en tanto que representación en general.

Invencibilidad y arrogancia

Un sistema argumentativo tal constituye un vértice de *hybris*. No es seguro que se pueda atribuir a Zenón en su totalidad, aunque no falten buenas razones para creerlo. Si se le concede la paternidad, queda menguada su arrogancia, porque una representación en general, en cuanto objeto y nexo, no es demostrable como posible y a la vez imposible: lo prohíbe el supremo principio modal. En tal caso la aniquilación no se ha conseguido.

Sin embargo, es indiscutible que Zenón dirige sus argumentos contra la representación entendida como objeto, y en este punto se le debe conceder la palma de la invencibilidad. También se puede intentar entonces, con una restauración mejor fundada, reconstruir el esquema general de la prueba

de la falsedad, es decir del cuerno arduo y preeminente de la demostración: toda representación es un objeto (sea como expresión primaria, interpretada en el espacio y en el tiempo, sea como universal); toda cantidad es divisible; todo lo que es divisible es infinito; todo lo que es infinito es irreal.

Aristóteles parece intentar una refutación; luego, como arrepintiéndose, admitirá que el argumento de Zenón sólo puede superarse "por accidente", es decir mediante una referencia a lo que "acaece". Pero el problema no tiene que ver con los hechos, sino con la razón. Para los modernos el peso de lo factual es demasiado fuerte: la evidencia de esta paradoja equivale a una refutación.

La invencibilidad de Zenón no le impide a Euclides fundar la geometría sobre el punto inextenso, un absurdo racional. La primera definición de Euclides dice efectivamente: «el punto es lo que no tiene partes». De suerte que el género de la geometría, su objeto, es decir la extensión (especie de la cantidad), tendría como primer elemento –contenido en él– algo que no pertenece al género, en tanto que inextenso. El punto como causa trascendente. Algo de lo que los modernos evitan púdicamente la definición.

2
La gran mentira

Condena de la escritura

¿Podía la razón convertirse en objeto de literatura, ser confiada de este modo al discurso escrito? Lo que se ha dicho sobre su naturaleza emergente parece excluirlo, sin embargo así ocurrió, hasta el punto de que el carácter incidental de la razón está indudablemente asociado con el desarrollo secular de ciertas grandes tradiciones escritas. ¿Debemos concluir entonces que para asistir al final de la parábola habrá que esperar hasta que la razón sea expulsada de la esfera literaria? Lo cierto es que la escritura, por lo menos respecto al *logos*, ha manifestado hasta hoy una naturaleza perversa, degeneradora y desnaturalizadora.

Si la palabra es expresión impropia del universo, más impropia –y ambigua– es la función expresiva de la escritura. En lo escrito la palabra encuentra paralelamente una expresión, y ésta es impropia, porque el signo de escritura no da una nueva dimensión expresiva al sonido de la voz (o a veces directamente al universal mismo), sino que es tan sólo

un instrumento artificiosamente evocador. Lo escrito, es cierto, abandona algo que pertenece a la palabra, según la naturaleza de lo que expresa alguna otra cosa, pero carece de vigor manifestante, porque el ensanchamiento, la adquisición en representabilidad, que es también un carácter propio de la expresión, sólo le compete de modo accidental, no mediante un incremento de claridad, sino por la accesoria persistencia en el tiempo de la materia escritural. Lo escrito no extiende la representación del *logos*, del que es un simple sustituto –deficiente aunque accidentalmente más duradero–, no una expresión en sentido metafísico.

El apaciguamiento que interviene en cada estadio de la expresión se manifiesta a propósito de la escritura mucho más engañoso, al suscitar la ilusión de la conquista –completamente ofensiva– de un fragmento de eternidad. En el universal se detiene la multiplicidad sensorial, en la palabra se afirma el universal y en el lenguaje dialéctico se apacigua el agitado transcurrir de los interlocutores. Pero incluso la pulcra firmeza del *logos* auténtico se apoya en un frágil equilibrio. El lenguaje de la dialéctica es originariamente privado en tanto que vivo, esotérico, y esotérico no por una revelación, sino gracias a una adquisición activa en el interior de un estrecho círculo: a mediados del siglo quinto se manifiesta en Grecia la tendencia fatal a romper el aislamiento de este lenguaje. Los diques se desmoronan, e igual como se dispersa por Occidente la comunidad pitagórica, que había forjado un *logos* más dogmático que dialéctico, en una segre-

gación iniciática, del mismo modo el manto de inaccesibilidad que había protegido los diálogos eleáticos desaparece, en la confluencia ateniense, en la confrontación con las formas expresivas del arte y los productos del *logos* espurio en el ámbito de lo político. La esticomitia de Sófocles delata el ingreso del lenguaje dialéctico en la esfera pública. El viejo lenguaje se muestra inadecuado; los oyentes no son elegidos, conocidos de antemano, la palabra se dirige a profanos, que no discuten, sino que escuchan solamente; en el tumultuoso ambiente político los fines de la individuación se imponen al *logos*, contaminándolo. En esta agitación se intentan nuevas unificaciones y nuevas extensiones expresivas: uno de los apaciguamientos es ofrecido por la escritura.

Al igual que en el laberinto de la razón la palabra ofrecía la posibilidad de guiar la memoria, preservar y recuperar, salvando del olvido, de la dispersión y de la desorientación, así el signo escrito parece brindar una ayuda, deteniendo durablemente esta trama de palabras que había sido confiada a la memoria de los protagonistas dialécticos. Esto ocurre mediante una adaptación, en la que se alcanzan nuevas formas y en la que se entremete el *logos* espurio: la trama dialéctica se desune, se relaja, se abre en cien direcciones, sus hilos se enredan. Lo escrito, que pretende ayudar, deja abiertas múltiples interpretaciones. Y mientras la eficacia dinámica de la palabra viva respecto al universal queda probada por la articulación manifestante del *logos*, lo escrito extiende de un modo sólo ilusorio la consistencia expresiva de la palabra. Se ha

perdido mucho y no se ha conquistado nada nuevo. Por medio de los universales desnudos, sin la acogida y la orientación de la palabra, todo se confundiría –y en el extremo opuesto, cuando lo escrito sustituye a la palabra viva, todo se fragmenta y se insensibiliza, se convierte en mendazmente objetivo.

Con estos discursos públicos, de los que la escritura es un aspecto, se pone en movimiento una falsificación radical, porque se transforma en espectáculo para una colectividad lo que no puede ser separado de los sujetos que lo constituyeron. No sólo los universales, también las palabras mismas del *logos* auténtico aluden a vicisitudes del alma, que sólo pueden ser captadas por los que participan en ellas, en una mezcla que no se puede dividir. En lo escrito la interioridad se pierde. La memoria se obstruye, se entorpece y a la vez permanece retrasada, extrañada, desligada de su punto de partida. Con la mutación de los tiempos y de los lugares los signos de escritura ya no tienen la capacidad de evocar todo aquello con lo que han sido cargados y que por naturaleza podrían retener, mientras que todo cuanto por necesidad abandonan es aquello que más importa, el lenguaje viviendo al ritmo de la respiración, enraizado en cosas animadas, junto a su reflejo en el rostro de los interlocutores.

Hay algo siniestro en la escritura: quien lee se siente impulsado a abreviar los pasos, a saltarse cosas, como preso de una opresión arbitraria ante una complicada aberración. La palabra viva remite directamente al universal, mientras que

ante lo escrito, que debería referirse a él indirectamente, se olvida el estadio de la palabra, o mejor se confunden en una sola cosa palabra y universal. De este modo interviene una nueva falsificación. El nexo universal-palabra-universal se mantenía vinculado por el vigor de su fulcro, el término intermedio: desaparecido éste con la escritura, porque entonces la palabra se hurta a toda inmediatez y su aprehensión se convierte simplemente en el ornamento del universal, el fenómeno originario se desvanece y en su lugar le sustituye un triste simulacro. El universal está inmóvil, la palabra en movimiento, lo escrito está inmóvil de nuevo, pero es público, enclavado en una forma que no muda y desmiente la naturaleza de la expresión, porque no puede expresarse ulteriormente.

La escritura en su función estrictamente literaria no aparece en Grecia hasta poco después de la mitad del siglo sexto y gravita en principio dentro de la esfera política, bajo la forma de documento público, como parece ser el caso de la recensión homérica bajo Pisístrato (y aún más tarde en cuanto al contenido, hasta llegar a la obra de Heródoto); o bien y desde el principio es un instrumento expresivo accidental, como se ha observado a propósito de Heráclito, o podría haberse hecho, aun antes, a propósito de Ferécides, Anaximandro o Hecateo. En general era originariamente un simple medio mnemotécnico, sin que le correspondiera ninguna consideración intrínseca y sin autonomía expresiva. Luego, cuando el lenguaje dialéctico se hace público, se descubre

paralelamente esta autonomía, aunque con lenta gradación, y emergen los nombres fatales de Gorgias y de Platón. En otras palabras: nacida fuera de la escritura y hostil a la escritura, fue precisamente a través de ella como la razón se afirmó en tanto que gran acontecimiento –pero episódico– en la historia del mundo. Desde entonces la filosofía es cosa escrita y fundada sobre cosas escritas –enclaustrada en una quietud de muerte.

Una decadencia precoz

Una frágil aparición histórica, casi cancelada, ha sido entendida hasta hoy como documento de la resolución –que un día fue realidad– de un problema generalizado de conocimiento. Llegados al momento ateniense, donde el peso de la tradición ha localizado el hacerse adulto del pensamiento humano, su desarrollo en amplitud, paradójicamente merma nuestra curiosidad, como por una inversión de los polos de nuestra perspectiva. Cuanto más prolifera el fenómeno histórico, extendiéndose y complicándose en presuntas teorías universales de la razón, más se circunscribe nuestro interés, que juzgando invalidada la visión de conjunto se demorará en los puntos particulares, identificará persistencias del antiguo *logos* o con más frecuencia aspectos cruciales en donde residen desplazamientos grávidos en consecuencias. Después de haber tratado lo particular de modo general, es

el momento de tratar lo extenso y lo general de modo particular.

Cuando el *logos* se hace público y se contamina –por las razones expuestas antes– tiene lugar la decadencia de la razón. La decadencia está equilibrada en su origen y permanece durante largo tiempo vacilando, porque son grandiosas las tentativas de recuperación y todavía persiste el recuerdo de lo que ha sido –después se precipitará, por una ruptura repentina de los enlaces, que ya no podrán volverse a anudar. La vida ascendente de la razón es por consiguiente breve: bastará aquí con haber indicado un modelo gracias al cual el sendero del conocimiento humano ha sido recorrido con naturalidad, y hasta el final. Evaluar lo que vino después como pérdida de naturalidad es imposible para quien no haya remontado más atrás, al sendero natural: desde el momento en el que se perdió, de hecho, esta naturalidad no ha sido recuperada hasta hoy, por lo menos en lo que se presenta bajo el nombre de historia de la filosofía.

La individuación prevalece sobre el *logos*

La vulgarización del lenguaje filosófico tiene un nombre: la retórica. El aplanamiento de la escritura todavía no se ha impuesto: la palabra viva se embriaga consigo misma, quiere convertirse en torneada, escultórica. No es por casualidad que el heredero de la sabiduría dialéctica, Gorgias, haya sido

también el legislador de la retórica. Y el *logos* se transforma, cambia de piel. La astucia de la razón, afinada en las azarosas disputas de la abstracción, va a ser empujada por el discurso retórico hasta convertirla en el brillante instrumento de la voluntad de dominio. La seducción de Apolo, con su trama de sutiles pensamientos, es ahora una máscara de la violencia, que hace que la esfera del poder sea aceptable para las gentes refinadas.

Un nihilismo de gran estilo

Se advierten en Gorgias, aunque fuera de la retórica y de su impureza, los primeros signos de un agotamiento, respecto al pensamiento. Su actitud divulgativa, falsamente elemental, lo designa como a uno de los artífices de la transformación del lenguaje dialéctico en público. Su doctrina de que "nada es" no añade nada nuevo, por lo menos en cuanto al contenido, a las conquistas de Zenón. Pero según Parménides y Zenón, la inmediatez misma se protege mediante el *logos*. La razón se muestra devastadora, en tanto que verdaderamente se constituye como expresión cumplida del carácter violento de la inmediatez. Esta destructividad únicamente alusiva no es nihilista, ya que realiza lo que está oculto en lo profundo. En la exposición de Gorgias en cambio, a causa de su declarada crudeza y de su alejamiento de cualquier presupuesto metafísico (como quiere el lenguaje pú-

blico), amenaza con perderse el significado eleático. De modo que este nihilismo fue rápidamente malentendido –como era de esperar con la afirmación del lenguaje filosófico– en el sentido de una arrogante autoexaltación de la razón, cuando su intención primitiva había sido en cambio expresar una arrogante aniquilación de la razón misma. Y Gorgias aludía al origen eleático, cuando decía que aunque algo existiera, resultaría incognoscible o incomunicable.

La culminación de la razón

La filología no nos permite una seguridad plena sobre este tema, pero es más que lícita la hipótesis de que la excelencia lógica de Gorgias fue asombrosa. No sólo muestra un dominio consciente de los principios de exclusión y de contradicción (y es de importancia histórica capital, y significativo de su actitud de divulgador, el que restringiera su aplicación en sentido cualitativo, renunciando a la formulación modal), sino que se nos presenta como fundador de la teoría de la deducción, es decir de la estructura del juicio, de la conversión, del aspecto cualitativo de la contradicción, de la ley de la transposición y demás. Aplica ampliamente la demostración por reducción al absurdo y es verosímil que haya sido el autor de esta forma de prueba que, codificada luego por Aristóteles, ha conocido gran éxito hasta nuestros días. Su naturaleza indirecta le da una notable eficacia per-

suasiva, que remite a la esfera retórica. Con todo es algo grosera y vulgar, si se la compara con el método zenoniano que en cada eslabón demostrativo decide directamente por medio de la aplicación del principio modal.

El elemento milagroso de la lógica de Aristóteles, si se la considera surgida en gran parte sólo de su mente, se atenúa cuando reconocemos en su base una recuperación del patrimonio eleático y sobre todo gorgiano, quizá gracias a la mediación megárica, a través de un puente que supera el hundimiento especulativo al que en definitiva pertenecen también Sócrates y Platón.

La escritura se abre camino

Alcidamas y Dionisio de Halicarnaso nos cuentan que los oradores del siglo quinto y el cuarto escribían previamente sus discursos, elaborándolos minuciosamente y puliéndolos, con la única finalidad de aprenderlos luego de memoria hasta en sus más mínimos detalles y de este modo poder recitarlos sin cambiar nada. Pero entonces la escritura seguía siendo un mero instrumento de trabajo: la obra era el recitado vivo, no lo escrito. Sin embargo, a través de este procedimiento el instrumento se transformó gradualmente en fin (recuérdese además la actividad logográfica), y resultó fatal. En el siglo cuarto la transformación ya había tenido lugar, y todavía antes en las esferas limítrofes, sobre las que actúa la

sugestión de la retórica, y en las que obviamente lo escrito no pasó por el estadio instrumental, sino que nació directamente como fin. Recordemos a Tucídides, y un nuevo producto que viene a competir con la dialéctica pública y la retórica: el diálogo platónico, dos cosas en una. Así nace oficialmente la filosofía, y nace como literatura.

Eliminación de Sócrates

No debe buscarse la grandeza de Sócrates en la esfera dialéctica. Sin embargo hay que atribuirle dos innovaciones. Ante la crisis de la dialéctica –en la que el escuchar ha sustituido al responder– que amenazaba con destruirla y en todo caso la degradaba, Sócrates intentó volver a darle vigor con instinto democrático, y se esforzó por hacer resurgir al interlocutor, tomando al hombre de la calle. Pero fue éste un expediente sin éxito. Su otra novedad atañe al contenido de las discusiones. La abstracción eleática no atraía a los Atenienses ni tampoco a Sócrates. El lenguaje dialéctico, convertido en público, había acogido los conceptos del *logos* espurio. La individuación, que prevalecía, se reviste de atributos morales; se busca imponer la nobleza de la razón a los comportamientos y a las acciones de los hombres. Es la tarea que asume Sócrates, quien quiere descubrir qué acciones son razonables. Pero el *logos* auténtico no reconoce al actuar como su objeto.

«Las almas que se llaman inmortales, cuando alcanzan el vértice, salen al afuera y se detienen sobre el dorso del cielo: erguidas ahí, el movimiento circular las transporta, y contemplan las cosas que están fuera del cielo.» Así se expresa Platón, y para nosotros, tras mucha reflexión, este lenguaje nos resulta de una ambigüedad inextricable. Por medio de él hablan todavía los sabios: ¿cómo podemos esperar aproximarnos a ellos, entonces, sin la ayuda de Platón? El éxtasis mistérico continúa vibrando en sus alucinaciones, un éxtasis arcaico, sin las escorias del rito, sin el equívoco arrebato de las experiencias místicas que no alcanzan un triunfo sobre la apariencia. Y su "idea" alude a la visión epóptica de quien alcanza el grado supremo de la iniciación: así pues, en la noche de Eleusis, no sólo agitó su antorcha, sino que también alcanzó a "ver". O quizás es tan sólo un intermediario, el último testimonio de una constelación que va apagándose, y es precisamente esto lo que confiere a sus palabras ese resplandor intermitente de rocas submarinas, que después de él, cuando se hayan roto estos vínculos, se habrá perdido. Pero a la vez una sospecha se nos insinúa, una desconfianza hacia Platón: en el fondo parece descubrirse una artificiosidad, como una violencia enmascarada, la voluntad perversa de un transgresor de experiencias secretas. La transposición de la interioridad en imágenes le es posible gracias a un don visionario, por una tendencia ambigua a divulgar lo mistérico.

Con la distorsión literaria del mito promete la repetición de estas experiencias a quienes se dejen conducir; de modo innatural el conocimiento estético se nos presenta como término final de una programación racional.

La vocación literaria

El demonio literario disminuye el compromiso especulativo de Platón, y cuando al final de su vida él mismo se mofa de este demonio, ¿tenemos que creerle? En el fondo el hastío de Platón contra el arte es el de un emulador. ¿Fue un artista frustrado, o un ambicioso que quería crear un arte nuevo? Y aquello que condena, él lo representa bajo otra forma, bajo el manto de brillantes universales; como Eurípides, Platón ama las experiencias fuertes y conmovedoras, extenuantes y embriagantes, se complace en lo estridente, lo compasivo, lo repugnante (piénsese en el *Gorgias*). Su instinto dramático, el gusto por la máscara le hace revestir las ropas, no ya de muchos personajes, sino de muchas visiones del mundo (¡y ninguna es verdaderamente la suya!): la pesimista, a través de los matices órficos, mistérica, pitagórica, ascética, la erótica, la política, la dialéctica, la moralista, y finalmente la más fatal, la científica. También la posibilidad de expresar lo inexpresable es para él una tentación –*¡Fedro!*–, como un nuevo juego, un motivo para la excelencia agonística, aunque la mala conciencia fuerce pronto su palinodia,

y condene la escritura a la que debe esta ebriedad. En definitiva Platón, en todo y por todo, es un *homo rhetoricus.* Y ni siquiera el *logos* puro puede interesarle en profundidad, sino sólo como espectáculo excitante, para presentarlo a un público más refinado, y asombrarlo. En resumen, ¡la vocación por la mentira!

Una disputa de paternidad

La "filosofía" nace así de una falta de talento o bien de un talento para la extroversión, de un instinto de dominio y de ambiciones políticas frustradas, de la invención de un género literario, de algo mediato, no vivo, de las cualidades del comediante, de presentir el capricho de un público fino pero sin vigor, a quien le complace ser conducido de la mano por los senderos tortuosos de la razón y que sabe satisfacerse en los bellos discursos escritos.

Y tampoco se trató de una conquista pacífica, porque a Platón se le opone un competidor, parecido a él por la mezcla de estas dotes, pero no demónico, y destinado a sucumbir, porque está excluido del mágico laberinto del *logos* abstracto. No es por casualidad que quien niega a Platón esta paternidad, Isócrates, no sólo haya sido profesionalmente un orador desde el principio, sino que además haya pretendido usar la retórica, no ya como escultura de la palabra viva, sino como pura obra escrita, es decir en tanto que literatura. Es

incierto incluso a quién de los dos se debe atribuir la introducción del vocablo "filosofía". ¡Con él ambos quisieron designar la propia originalidad! De este modo al equívoco de los ingredientes citados se añade el equívoco de los autores, de modo que este origen ambiguo pesará luego sobre el destino futuro, no sólo de la palabra "filosofía", sino también de los contenidos significados por ella.

De cómo las ideas se convirtieron en mariposas

A pesar de todo Platón era suficientemente aristocrático como para saber reírse de su "filosofía", y en cualquier caso hay mucho de juego en sus disfraces. Éste es su elemento de levedad. Pero la posteridad tomó muy en serio, al pie de la letra, todas las palabras escritas por él: esto no podía preverlo su espíritu ático. De este modo la broma y el enigma –anzuelos lanzados por él para capturar hermosos peces– acabaron por convertirse en el material para una disección anatómica, en las mentes de los profesores de filosofía alemanes. Y cada vez que las ideas aparecían confusas, brindaban su ayuda las "ideas" platónicas, por medio de las más extravagantes exegesis: maniquís transparentes, extraños duendes, revoloteando entre cielo y tierra, variopintas mariposas a atrapar con las redes de la pedantería (y a partir de estos virtuosismos interpretativos se elaboraron nuevos sistemas filosóficos).

El *Parménides*

No hay dogmas que buscar en Platón: esto es algo que suena abstruso a los oídos modernos. Y la "idea" no es otra cosa sino un símbolo divulgativo, una presentación retórica del "lo que es" parmenídeo, su seductora fragmentación. La misma trascendencia de la idea es una acentuación expositiva, dictada por la consideración –desconocida para Parménides–, hacia un público indiferenciado. Un abismo –el *chorismós*– separa las ideas del mundo que nos rodea; sin embargo "idea" significa forma, apariencia, semblanza, es decir expresión, y de hecho la idea es una representación, como lo es la *Aletheia* de Parménides. Y ciertamente es una representación exorbitante, un fantasma artístico que unifica una totalidad gigantesca de series expresivas, restringiéndolas y atribuyéndolas mediante un salto retrospectivo a la inmediatez de donde surgen, al igual que la estatua de un hombre puede encerrar y fijar en su interior todas las series de representaciones que la constituyen. Pero desde un punto de vista sustancial, la idea es expresión de algo oculto; entonces el *chorismós* –y ésta es la paradoja– debería situarse más bien entre la idea y esta inmediatez, esta profundidad que evoca la alucinación mistérica. En cambio todo esto se ha dejado en la sombra.

En el *Parménides* se propone el enigma culminante, fácil de resolver, formulado incluso de modo transparente, pero tanto más peligroso para el autor, un riesgo mortal. Sin em-

bargo así lo quiere su naturaleza de jugador, y acierta el tiro. Platón confiaba, con una astucia a corto plazo, en que los lectores no le tomarían en serio. Fue lo que sucedió entonces, pero en los tiempos que siguieron ocurrió lo increíble: el enigma no fue descifrado. Los puntos esenciales del *Parménides* son dos. En primer lugar, si la idea es representación le corresponde al *logos* interpretarla y expresarla. En otras palabras, es posible una "teoría" de las ideas, o quizás más de una. Los personajes del diálogo –son precisamente ellos, Parménides y Zenón– examinan la consistencia del *logos* que esclarece la representación de las ideas, y la "teoría" queda destruida, aniquilada; ahora bien, es la "teoría" la que queda refutada, ¡pero no la idea! Esto tiene que ver con el *chorismós* silenciado: si la idea –como representación exorbitante, no como objeto– es la evocación instantánea de algo oculto, entonces es algo que condiciona al *logos*, pero que no está condicionado por él. Ésta es la primera parte del enigma; la segunda representa los resultados de la *hybris* dialéctica de Zenón, aunque aparezca irreconocible dentro del lenguaje público e indescifrable tras dos o tres generaciones, por la intromisión de excesivas incoherencias especulativas. Aunque admirable, la forma es un poco plebeya –con algunos pasos alterados– y privada ciertamente de la violencia apremiante del presumible modelo, que no era literario. A todo sujeto le pertenece y no le pertenece todo predicado: esta fórmula recoge los resultados, no se olvide, de las "deducciones" zenonianas. Por consiguiente, al detalle o en general, cuanto an-

tes se ha presentado aquí como ley general de la deducción.

Nacimiento de la ciencia

Y finalmente el sedimento maligno. En el recinto sagrado de la Academia Platón quiere dar una forma a cuanto ha abarcado con su literatura. Hombre de demasiadas experiencias y comedias, al final no se reconoce a sí mismo entre sus máscaras, vacío, con su ambición de dominio agostada. En el declive de su madurez, en la basca de sus frustraciones su naturaleza tiránica medita el engaño más fatal, urde la red que debía enviscar a las generaciones venideras. La criatura de su engaño es la ciencia, y si hoy, después de tantos siglos, hablar mal de la ciencia suscita las sospechas, es precisamente porque la mentira de Platón ha sido creída, y ha penetrado hasta el fondo de la mente del hombre. Pero entonces fue una empresa difícil para Platón, y para vencer la desconfianza suscitada por quien promete un saber absoluto fueron necesarias las alamedas umbrías y el apartamiento esotérico de la Academia. ¿Acaso el mismo Platón no había indicado la dirección contraria en el *Parménides*? Para imponer la ciencia, Platón sigue especialmente el ejemplo de los Pitagóricos, que habían buscado los universales en el interior, desinteresándose de la comunicación, el desarrollo natural del *logos*, su extensión dialéctica. Con esto Platón no sólo reniega de Parménides y de Zenón, sino también de Sócrates; y a la vez

debe renunciar a los disfraces retóricos y literarios. Pero los Pitagóricos buscaban en el *logos* la manifestación, la expresión de la *physis*; en cambio la ciencia –y Platón lo quiso así– es el *logos* que corta cualquier lazo con lo que está detrás de él, cualquier derivación, cualquier relación con la inmediatez. Detrás del *logos* no hay nada, él es el único dios, y su reino no es la apariencia, sino lo absoluto. Lo racional es real, con todo lo que esto implica. Para lograr este cambio de escena –pero ahora ya no es un comediante, ya no bromea, se toma las cosas terriblemente en serio– Platón usa algunos artificios, mezcla el ser y el no ser, concede el ser incluso al no ser, presenta la definición como un problema resoluble, incluso fácil (y los hombres de ciencia le darán la razón).

De este modo va construyendo la razón su edificio, y nadie debe pensar que puede derrumbarse: sólo le cabe elevarse más y más. Y no hay motivo para excluir al *logos* espurio de este reino optimista; la ciencia y la moral que se apoya sobre la razón van de la mano. Sobre esto se fundará luego la mitología de la acción y de la libre voluntad. Platón sabe crear una expectativa, un ansia, una tensión, una aspiración, una fe en que todo –hombre y mundo– se vuelva mejor, es decir más bueno y más racional. ¡Éste es el sentido del "devenir"! Por eso la escuela de Platón y las siguientes durarán tanto –y duran todavía–, porque tienen una "herencia" que transmitir, que es precisamente el edificio de la ciencia y de la moral. Pero todo esto es mentira. ¿Qué "hombres" salieron de los jardines de la Academia? Sabios exangües, frus-

trados y ambiciosos, a menudo intrigantes en la política y aduladores del poder, rápidamente despreciados por los Romanos.

Homenaje a una inteligencia

Aunque no sea un milagro, el pensamiento abstracto de Aristóteles representa sin embargo un vuelco, una cabalgada por senderos vertiginosos. Lo que más sorprende no es el dogma, el resultado racional, sino la apertura de los problemas, la osadía y la inventiva para recorrer nuevos caminos, su extensión en todas direcciones, como serpenteantes lenguas de fuego, de los meandros de la abstracción. En las obras teóricas, o al menos en muchas de sus partes, la expresión escrita ya no es literatura, sino que vuelve a ser, como en los orígenes, un instrumento mnemotécnico, más o menos casual y fragmentario, un reflejo del *logos* vivo, de la comunicación dialéctica. Cuando se impone la literatura, ya no se pueden seguir «los significados múltiples de una palabra», y con la "filosofía" escrita el envaramiento del sistema detiene el fluir del *logos,* como la trampa de los hielos inmoviliza la corriente de un río; pero Aristóteles no nace literato, ha pasado su juventud discutiendo, es el heredero de generaciones de dialécticos, y aquel fuego se aviva en él por última vez, más brillante, antes de apagarse. Éste es el encanto enigmático, arcaico, de sus escritos aporéticos, aunque se precisen

dotes adivinatorias para poder recuperar todo lo que queda sobrentendido en aquellas anotaciones mnemotécnicas.

Este trabajo de búsqueda, que a través de Aristóteles va hacia las fuentes de la dialéctica, resarce de su esfuerzo. Ahí se forjaron las representaciones más abstractas y sus nexos, las categorías. Y creo que sería difícil hablar apropiadamente –desembarazándose de las incrustaciones del *logos* espurio– de ser, verdad, necesidad y demás, sin la ayuda de Aristóteles.

La memoria de lo inmediato palidece

Hasta aquí la altura de ciertas apariciones históricas muestra una perspectiva común: el fondo de la inmediatez y su proyección expresiva en las cosas que nos circundan. Ahora en cambio se deja sentir el peso del engaño platónico, porque queda en la sombra el cordón umbilical de la vida en general, y admirables dones especulativos, como los de Aristóteles, quedan desviados y descarriados de la dirección constructiva del *logos*. Ésta es la insidia y la falsificación de la ciencia: la inmediatez se nos ha perdido, cancelado, y la violencia objetivante del *logos* legisla sin control ni límites.

Aristóteles es prosaico, como lo evidencia el desacuerdo, la desarmonía entre sus contenidos y el espíritu con que los trata. Aunque la desaparición de este fondo todavía puede advertirse en él como un vacío, que intenta llenar por medio de recursos. Por un lado trata de identificar la inmediatez

con la sensación, o la impresión sensorial, lo que cuanto menos es correcto orientativamente; por otro lado pone en escena a una pálida divinidad, completamente extraña a cuanto la rodea, o bien introduce un exangüe *noûs*, que sólo es parmenídeo por su instantaneidad, y sin embargo indica un pretendido conocimiento inmediato de los "principios propios" de las ciencias. Ahí está la blasfemia: la inmediatez pertenece a la abstracción. ¡Pero si no existen estos principios propios!

La falsificación se extiende

También Aristóteles funda una escuela y la competencia con la Academia se desarrolla precisamente en el campo de la ciencia: lo que Platón había programado se realiza con Aristóteles. De este modo el impulso dogmático, constructivo, sistemático de la razón se ensancha enciclopédicamente en todas direcciones. Basta con aludir al centro de irradiación. Aristóteles todavía conocía bien, aunque fuera de modo indirecto, el nervio de la dialéctica zenoniana, además se había adentrado profundamente en el análisis de las categorías y había desentrañado el mecanismo de la deducción. Se puede demostrar que conocía el principio modal y es verosímil que conociera la contradicción triangular, como también la ley general de la deducción. Es por consiguiente obvio que también había visto cómo los citados caracteres del *logos* im-

piden que la ciencia pretenda cualquier validez ni estabilidad objetiva. Pero la ciencia debe triunfar, y asistimos así a la primera mistificación consciente de gran estilo, que ponía en funcionamiento la decisión platónica. El principio modal, con todo lo que implica, queda silenciado, en la sombra, y en su lugar se entroniza la primera parte de la ley cualitativa junto con su corolario, presentados por Aristóteles en forma no subordinada, con los nombres de principio de tercio excluso y principio de no contradicción. Estos presuntos principios de hecho salvaguardan la estabilidad de los objetos, es decir constituyen la condición de toda ciencia; en cambio al silenciar el principio modal se impide la traducción de tales objetos. Con el mismo método es tratada la silogística, es decir la estructura molecular de la deducción. Aquí Aristóteles se comporta como el gato con el ratón: presenta primeramente una silogística asertórica, de la que arbitrariamente se eliminan la modalidad y sus peligros, en la que la consideración superflua y desencaminada de la cantidad permite solapar los juicios universales como si fueran necesarios y los juicios particulares como si fueran contingentes; a continuación, con la habilidad de un funámbulo, tampoco teme exponerse al vértigo de una silogística modal, mezclando los juicios modales con los asertóricos, complicando arteramente las formas de los silogismos, multiplicándolas en un juego arrogante y barroco, como para enmascarar el enredo fatal que había de entrampar a las débiles mentes posteriores. El dogmatismo es desdeñoso: en los puntos decisivos las demostra-

ciones fallan y la estructura formal que rige todo el edificio silogístico no se nos comunica. ¿Cómo podría haberlo hecho Aristóteles sin quitarse la máscara?

La ilusión del devenir

Se puede arriesgar la hipótesis de que Aristóteles haya llegado a su teoría de la potencia y el acto, y del paso de la primera al segundo, a fin de resolver la aporía zenoniana de la dicotomía. Es en cambio menos arriesgado suponer –ya que potencia y acto son lo mismo que contingente y necesario– que con esta teoría Aristóteles reniega explícitamente del principio modal, es decir de la alternativa entre necesario y contingente, en favor de un opuesto, según el cual lo contingente "se convierte en" necesario. De este modo la mentira se transformaría en buena fe: poseído por el nuevo demonio científico, Aristóteles pretendería haber superado a los antiguos sabios –¡por favor!– con el "devenir". Pero el abismo infranqueable entre necesario y contingente está trazado por la naturaleza general de la apariencia, mientras que en el acto lo necesario está temporalizado: ahí está el error.

3
El *logos* corrupto

Comienza el eclipse

¿Fueron realmente Platón y Aristóteles unos epígonos, a quienes les sonrió la fama de la posteridad? Aunque fuera así, esta fama se funda en la incomprensión, en la inadecuación. Apenas han salido de escena, ya un pesado telón los aísla en el olvido: los hilos vivos de sus palabras se rompen, sus audacias especulativas se traducen en banalidades. Los dos mayores discípulos de Aristóteles, Teofrasto y Eudemo, pretenden que el juicio negativo universal se convierte en los términos, y no se convierte en el correspondiente juicio afirmativo universal. Esto equivale a eliminar completamente el juicio contingente, y con ello la doctrina de la modalidad, es decir la única espiral que Aristóteles dejó abierta para una indagación general dentro de la estructura de la abstracción.

La otra mentira

Pasan dos mil años y nos enteramos por un filósofo, acerca del cual todavía hoy se malgastan adjetivos –Descartes–, que el espacio es una realidad absoluta, fuera de la representación. Cuando el mismo filósofo avanza el milagro del sujeto pensante, como realidad absoluta, podemos mostrarnos indulgentes, en tanto que esta doctrina, aunque es extremadamente insidiosa, tiene un cierto sabor –funesto– de novedad; pero oírle decir lo mismo respecto al espacio suscita otra "duda", desconocida para Descartes, la de que la mente humana muestra ya los signos de una caída fatal. Que el espacio sea una representación estaba claro para los sabios de la antigua Grecia; luego en Aristóteles es incluso una representación abstracta que se expresa en una categoría. Y ya algunos siglos antes de Aristóteles, la Upanishad dice: «"¿Existe, oh señor, algo que sobrepase el espacio?" "Ciertamente, hay algo que es más que el espacio." "Enséñamelo, oh señor." "La memoria es en verdad más que el espacio..."». Por otra parte, la definición fundamental de la sustancia en Spinoza levanta sospechas análogas. ¿Qué sentido tiene mantener la construcción teorética y la terminología de Aristóteles, qué desnaturalización se deriva de ello, cuando se ignora que "sustancia" en Aristóteles indica un predicado, una categoría? ¿Por qué introducir como conocidos los términos "ser", "existir", que no son conocidos y de cuyo esclarecimiento depende todo el resto?

Es contemporánea a Descartes la ventaja de la ciencia sobre la filosofía, en el sentido de que la primera ya no es empollada y amamantada por la segunda como una criatura predilecta, ya no siente la necesidad de protección y bruscamente, con modos vulgares, despide a la nodriza. Después de la platónica, una segunda mentira acompaña a esta emancipación: la razón no se contenta con ser "constructiva", sino que pretende convertirse también en "útil". Pero útil es lo que favorece el *principium individuationis* y sus fines: ¡por eso Descartes proclama el cuerpo y el alma del hombre como realidades absolutas! En la estructura de la apariencia, sin embargo, los fines de los individuos son los resultados más ilusorios, más aberrantes de la inmediatez; el oráculo heraclíteo es de buena ayuda aquí: «aunque el *logos* sea lo más común y concatenado, los más viven como si cada cual tuviera un mundo propio de pensamiento».

Subordinado al punto de vista del individuo, el conocimiento se convierte así en un instrumento para la acción: en esta crisis, trágica y decisiva para los siglos siguientes, el filósofo palidece con Descartes, se demuda hasta anularse en el científico, y en general la filosofía se retira oficialmente del juego, cede su puesto. El vencedor no es digno de veneración, y desde entonces el título de filósofo designa a alguien situado entre el papanatas y el bufón.

El concepto matemático de límite ofrece un ejemplo singular del modo como la razón ha sido forzada y plegada en dirección a lo útil. Es por esto que antes he llamado espurio a este *logos*: la astucia utilitaria, en la puesta a punto de los instrumentos llamados racionales para los fines del individuo, no retrocede ante la falsificación. El concepto de límite, que está en la base del cálculo diferencial e integral, de la teoría de las series, de la noción de número real y demás, aparece en las obras de Leibniz y Newton, y tuvo luego su definición canónica con Cauchy, alrededor de 1820. Deriva de ella la definición corriente que a continuación se expone y refuta.

Una función $y = f(x)$ tiene como límite L, cuando x tiende a a, y se dice

$$\lim_{x \to a} y = L$$

cuando, para cada número positivo ε, exista un entorno E de a tal que, para cada valor de x comprendido en E –excepto a–, resulte que $y - L$ tenga un valor absoluto menor que ε.

Esta definición es en sí contradictoria: por eso el límite L no existe. Supongamos que la definición tiene sentido, y que L quede definido por ella. En tal caso, para cada entorno E de a que satisfaga la definición, los valores absolutos de $y - L$ son mayores de 0: de hecho a ha sido excluida de la definición. Pero entonces entre y y L queda siempre un tercer va-

lor. Por consiguiente entre cada uno de los valores absolutos de $y - L$ y 0 se puede insertar un número: por lo menos uno de estos números resultará menor que todos los valores absolutos de $y - L$. Si llamamos k a este número positivo, se dirá

$$|y - L| > k > 0.$$

Pero entre k y 0 siempre se podrá insertar el número positivo k_1; entre k_1 y 0 se podrá insertar el número positivo k_2, y de ahí en adelante. Tendremos entonces

$$|y - L| > k > k_1 > k_2 > \dots > k_n > 0.$$

Queda de este modo deducida la relación contradictoria

$$\varepsilon > |y - L| > k > k_1 > k_2 > \dots > k_n > 0.$$

En otras palabras, para todo entorno E de a que satisfaga la definición, los valores absolutos de $y - L$ son a la vez menores que todo número positivo ε y mayores que los números positivos k_1, k_2..., k_n: por consiguiente el límite de la función $y = f(x)$, cuando x tiende a a, no queda definido.

Intermedio

A modo de exegesis recreativa quisiera recordar aquí algunos puntos de la "refutación" de Hegel a los principios aristotélicos de no contradicción y de tercio excluso. «La otra expresión del principio de identidad: A no puede ser a la vez A y no-A, tiene forma negativa; se llama el principio de contradicción.» En primer lugar el principio de identidad es dis-

cutible y, aunque se admita, está claro que no se puede decir que el principio de no contradicción es «otra expresión» suya: aunque esto son sutilezas. Lo divertido es en cambio la formulación que se da del principio de no contradicción: «A no puede ser a la vez A y no-A». Porque A designa aquí evidentemente un término y no un juicio, por consiguiente el citado principio puede ejemplificarse según Hegel como: el hombre no puede ser a la vez hombre y no-hombre. ¿Debemos creer realmente que Hegel ignoraba la formulación exacta del principio: «A no puede a la vez ser B y no ser B»? Hay que dudarlo, cuando leemos: «La forma del principio contradice ya el principio mismo, porque una proposición promete también una distinción entre sujeto y predicado, mientras que esta proposición no nos proporciona lo que su misma forma reclama». Por consiguiente Hegel da al principio una formulación carente de sentido para poder imputar luego al principio lo que su manipulación le ha atribuido. Después continúa atacando el principio de identidad –que con el citado juego de manos ha quedado asimilado al principio de no contradicción– burlándose de la memez de «un planeta es – un planeta, el magnetismo es – el magnetismo, el espíritu es – el espíritu»: ¡pero esto ya lo había dicho Aristóteles!

Más sabrosa es todavía la “refutación” del principio de tercio excluso. Aquí Hegel empieza dando la definición exacta, o casi, de modo que no puede suponerse ignorancia por su parte: «algo es o A o no-A; no hay un tercer término». A con-

tinuación se nos advierte de que este principio «contradice» el principio de identidad: «es propio de la estupidez de la abstracción, el poner una junto a otra, como leyes, dos semejantes proposiciones contradictorias, sin siquiera confrontarlas. El principio de tercio excluso es el principio del intelecto determinado, que quiere mantener alejada la contradicción y, al hacerlo, cae en contradicción». Entonces nos quedamos perplejos y tratamos de vislumbrar esta «contradicción». Pero he aquí que Hegel nos ofrece su ayuda: «A debe ser o +A o –A; con esto ya hemos enunciado el tercer término, A, que no es ni + ni –, y que por otro lado es puesto tanto como +A cuanto como –A». Ahora ya está todo claro: «A es A» parece verdaderamente incompatible con «A es o +A o –A». Pero ¿qué es lo que ha ocurrido? El prestidigitador nos ha enseñado una carta: «Algo es o A o no-A»; luego surge un resultado sorprendente al cotejarla con otra carta. Mientras esto ocurre se nos escamotea la primera carta, y sin que el espectador lo repare es sustituida por otra. Es el mismo *tour de main* señalado antes. El principio de tercio excluso no puede formularse: «A debe ser o +A o –A». Dado que A indica evidentemente un término, si inicialmente en la formulación del principio de tercio excluso A designa el predicado y «algo» el sujeto, no podrá decirse entonces que A es el sujeto o el predicado. En resumen, el citado principio establece una relación entre dos términos, no entre un término y él mismo. Pero el juego no ha terminado. Si el prestidigitador hubiera introducido furtivamente la carta «A es o A

o no-A», se habría podido invocar la contradicción entre los dos principios, pero es evidente que no habría conseguido completar su artificio ilusionista y mostrar que el tercer término existe, que «este algo mismo es por consiguiente el tercer término». Para llegar aquí, Hegel no solamente designa a sujeto y predicado con el mismo término, infringiendo una condición esencial en la formulación del principio de tercio excluso, sino que infringe también la segunda condición, que es que la alternativa se coloque entre una afirmación y la negación correspondiente. El más y el menos indican algo muy diferente de la afirmación y la negación: y sin embargo –¡atención al ejemplo de Hegel!– «si +W significa seis millas de camino hacia el oeste, –W señala en cambio seis millas en dirección al este, y + y – se anulan *[sic]*, entonces las seis millas de camino, o de distancia, siguen siendo lo que eran, con o sin oposición». Lo que significa formular el principio de tercio excluso del modo siguiente: «seis millas de camino o son en dirección oeste o son en dirección este».

El broche final nos lo ofrece un ataque al principio de no contradicción. Hegel se indigna con la idea de que se pueda llamar falso a un concepto al que pertenecen dos enunciados contradictorios, y en apoyo de su propia tesis aduce el ejemplo: «en el concepto de círculo el centro y la circunferencia son igualmente esenciales, los dos atributos le pertenecen, sin embargo circunferencia y centro son entre sí contrapuestos y contradictorios». Dejemos que sea el lector quien realice el ejercicio de la exegesis. Pero quien habla al modo de Hegel

"sabe" que puede hacerlo, cuenta con la debilidad del cerebro humano.

El postulado de la continuidad

Dedekind escribe: «todo punto *p* de la recta produce una separación de ésta en dos partes tales que cada punto de una parte está situado a la izquierda de cada punto de la otra. Creo que la esencia de la continuidad está del lado contrario, es decir en el siguiente principio: "si todos los puntos de la recta se dividen en dos clases tales que cada punto de la primera clase está situado a la izquierda de cada punto de la segunda clase, entonces existe un punto y sólo un punto que produce esta división de todos los puntos en dos clases, esta separación de la recta en dos partes"». Dedekind anticipa entonces que la mayor parte de sus lectores quedarán decepcionados al saber «que el secreto de la continuidad tenga que ser revelado por esta banalidad» y afirma por otro lado que ni él ni nadie están en condiciones de demostrar este axioma.

Lo que sorprende de este axioma, o postulado, no es sin embargo su banalidad, sino su astucia. Ya que la validez del principio no se impone espontáneamente, ni tampoco es posible demostrarlo, es preciso darle un fundamento intuitivo que lo haga aceptable. Aparece entonces la imagen del punto que corta la recta en dos partes: sobre esta base segura,

basta con invertir la formulación y surge así el postulado. Pero la evidencia que mantiene esta inversión es falaz. Si es posible intuir un punto, dado que no se trata de una intuición en el tiempo, será una intuición en el espacio; pero entonces, ¿cómo es posible intuir en el espacio algo inextenso? El punto será por consiguiente extenso; si es extenso, será divisible; si es divisible, no podrá ser «uno y sólo uno». Supóngase a pesar de todo que el punto es inextenso: ¿cómo se podrá decir que está «contenido» en la recta, en algo que es extenso, que «pertenece» a ella y la divide en dos partes? ¿Qué quiere decir «colocar» algo inextenso en la extensión? Si es inextenso, no está en el espacio, y si no está en el espacio, dado que el punto no se intuye en el tiempo, no se podrá intuir en modo alguno. De modo que la evidencia de Dedekind no puede partir de «todo punto *p* de la recta», en tanto que el punto no pertenece a la recta, ni intuitivamente ni en absoluto. Sobre la recta se podrá concebir eventualmente un segmento, y construir un postulado en consecuencia. Concluyendo, el punto no existe porque no es definible: lo mismo que ha ocurrido antes con el límite.

«Ideas primitivas»

En un desarrollo que se ha convertido en paradigmático para la lógica matemática, o simbólica, de nuestro siglo, Whitehead y Russell proponen algunas «ideas primitivas» como

fundamento de todo el edificio deductivo. Examinemos ahora el significado de dos de ellas, la "conjunción" y la "disyunción", así como su relación recíproca. El término "no" equivale a "es falso"; *p* (o bien *q*) indica una proposición cualquiera. "Conjunción", designada por "*p* y *q*", significa entonces «*p* y *q* son ambas verdaderas»; por consiguiente "*p* y *q*" es verdadera, si *p* y *q* son verdaderas. Por el contrario "*p* y *q*" es falsa en los otros tres casos, es decir si solamente *p* es verdadera, si sólo *q* es verdadera, si "*p* es falsa y *q* es falsa". Por otro lado "disyunción", designada por "*p* o *q*", tiene un valor no exclusivo y significa «*p* es verdadera o *q* es verdadera o ambas son verdaderas». Éstos son los tres casos en los que "*p* o *q*" es verdadera (sólo *p* es verdadera, sólo *q* es verdadera, "*p* es verdadera y *q* es verdadera"); en el cuarto caso es falsa, cuando "*p* es falsa y *q* es falsa". Establecido esto, la negación de una conjunción ["no-(*p* y *q*)", es decir "(*p* y *q*) es falsa"] designará los tres casos antes expuestos, es decir que sólo *p* es verdadera ("no-*q*"), sólo *q* es verdadera ("no-*p*"), "*p* es falsa y *q* es falsa" ("no-*p* y no-*q*"). Pero "no-*q*", "no-*p*", "no-*p* y no *q*" se permutan en "no-*p*", "no-*q*", "no-*q* y no-*p*": entonces estas tres proposiciones indican los tres casos en los que es verdadera "no-*p* o no-*q*". De modo análogo, la negación de una disyunción ["no-(*p* o *q*)", es decir "(*p* o *q*) es falsa"] designará el caso ya señalado, es decir "*p* es falsa y *q* es falsa" ("no-*p* y no-*q*"): ahora esta proposición indica el único caso en el que es verdadera "no-*p* y no-*q*". En resumen, la negación de una conjunción equivale a la disyunción entre las mismas proposiciones

negadas y la negación de una disyunción equivale a la conjunción de las mismas proposiciones negadas. Estas relaciones recíprocas se conocen con el nombre de teorema de De Morgan; conjunción y disyunción no exclusiva quedan definidas una por medio de la otra.

Consideremos ahora las proposiciones *p* y no-*p*, su disyunción y su conjunción. Whitehead y Russell introducen entre las proposiciones «deducidas» de las «ideas primitivas» también la «ley de tercio excluso», formulada mediante la aserción "*p* o no-*p*", y la «ley de contradicción» formulada con la aserción "no-(*p* y no-*p*)". Si se recuerda lo que se ha aclarado antes, la aserción "*p* o no-*p*" (es decir la afirmación de que tal disyunción es verdadera) excluye evidentemente el único caso en el que la disyunción sería falsa, cuando fueran "*p* falsa y no-*p* falsa", es decir cuando fueran "no-*p* y no-no-*p*". Esta última conjunción significa "no-*p* y *p*", es decir, permutando, "*p* y no-*p*". Hasta aquí todo va bien: si se afirma "*p* o no-*p*", se excluye como falsa "*p* y no-*p*", es decir que se afirma "no-(*p* y no-*p*)". Pero la afirmación de "*p* o no-*p*" es verdadera, sólo si *p* es verdadera, sólo si no-*p* es verdadera, si "*p* es verdadera y no-*p* es verdadera". Y ahí tenemos el primer tropiezo: la aserción "*p* o no-*p*" significa también la aserción "*p* y no-*p*". Por consiguiente al afirmar "*p* o no-*p*" se afirma "no-(*p* y no-*p*)", pero también puede afirmarse "*p* y no-*p*": la «ley de tercio excluso» podría contradecir así la «ley de contradicción». O también puede expresarse la negación de la «ley de contradicción» ["no-no-(*p* y no-*p*)", es decir "*p* y no-*p*"] mediante la «ley de

tercio excluso». De modo análogo, la aserción "no-(*p* y no-*p*)" declara que tal conjunción es falsa, lo que significa que sólo *p* es verdadera, o que sólo no-*p* es verdadera, o que "*p* es falsa y no-*p* es falsa". Pero "*p* es falsa y no-*p* es falsa" significa "no-*p* y no-no-*p*", es decir "no-*p* y *p*" y, permutando, "*p* y no-*p*". Por consiguiente, "no-(*p* y no-*p*)" puede significar "*p* y no-*p*". Se diría entonces que la «ley de contradicción» está formulada de modo que pueda contradecirse a sí misma. O incluso, dado que "no-(*p* y no-*p*)" equivale a "*p* o no-*p*" (aplicando el teorema de De Morgan y permutando), entonces la negación de la «ley de contradicción» puede expresarse mediante la «ley de contradicción» y la «ley de tercio excluso».

Todo esto ocurre porque, cuando se consideran las proposiciones *p* y no-*p*, el caso en el que ambas proposiciones son verdaderas ("*p* y no-*p*") es igual al caso en el que ambas proposiciones son falsas ("*p* falsa y no-*p* falsa", es decir "no-*p* y no-no-*p*", es decir "no-*p* y *p*" y, permutando, "*p* y no-*p*"). Pero sea como fuere, resulta que la conjunción o la disyunción son verdaderas si ambas proposiciones que la forman son verdaderas; son falsas en cambio, si ambas proposiciones son falsas: ¡ahí está el problema!

En consecuencia, o se intenta eliminar del edificio deductivo los principios aristotélicos de tercio excluso y de no contradicción, o bien deben suprimirse las llamadas «ideas primitivas», que se muestran inadecuadas para deducir tales principios. Y aún debería impugnarse también una tercera «idea primitiva», la de la "negación". Whitehead y Russell la

presentan así: «si *p* es una proposición cualquiera, la proposición "no-*p*" o "*p* es falsa" se representará por "-*p*"». Lo que quiere decir: «si "*p* es verdadera", entonces "no-*p*" significa "*p* es falsa"». La dureza y el descaro del paso de "no-*p*" a "*p* es falsa" no pueden ocultar que la llamada «idea primitiva» en realidad se "deduce" por medio de una subsunción bajo el principio de tercio excluso (a la que por lo demás los mismos autores llaman algo ingenuamente «función contradictoria»). Por consiguiente no se pueden rechazar los principios aristotélicos. En conclusión, habida cuenta de que Whitehead y Russell llaman "negación", "disyunción", "conjunción", "implicación" a las cuatro funciones fundamentales que rigen toda deducción, especificando además que por lo menos dos de ellas deben asumirse como «ideas primitivas», en cuyos términos se definirían las otras dos, y ya que, por lo que se ha dicho, tres de ellas se han mostrado no conformes con esta condición, resulta que todo el edificio formal de los citados autores, y de los otros que se han acogido a sus principios, queda refutado.

Por último una serie de preguntas sin orden aparente, con respuestas convenientemente ambiguas.

¿Por qué los antiguos llamaban "terribles" a los sabios?

Quizá por veneración, quizá porque nadie era capaz de descubrir la finalidad de sus palabras. ¡Pero hoy los filósofos son corderos!

¿También el filósofo es un comediante?

Mirad sus conceptos, cuando ha terminado el espectáculo; cuando el pergamino se ha desenrollado por entero. Mirad cómo el titiritero ordena, inertes y desmayadas, las marionetas de su juego, cómo recoge sus hilos enredados.

¿La refutación de las pretensiones dogmáticas, sistemáticas, de la razón puede articularse como un dogma, como un sistema?

Seguramente, pero esto es un faute de mieux, *una fórmula de doble filo y mellada. Si todo es expresión, también esto debe ser una expresión, con los límites que conlleva. En cualquier caso no debe tomarse ningún sistema de pensamiento al pie de la letra, porque siempre habrá en ellos un aspecto contingente, una insuficiencia.*

¿Es acaso un pathos *filosófico la atracción por el enigma?*

Quien intenta interpretar el mundo como un enigma se mueve por un instinto serio, férreo, profundo, violento, casi con el presentimiento de que en el fondo de las cosas hay un hilo conductor, descubierto el cual será posible trazar el plan para salir del laberinto de la vida y, además, por un instinto lúdico, leve, ávido de imprevistos,

con la ebriedad de quien aparta con meditada calma los velos de lo desconocido.

¿Cuál es la arrogancia del pensamiento?

El nuestro es un siglo de anarquía filosófica, y en este desconcierto habita un espejismo, una peligrosa tendencia a la desmesura. La arrogancia está al acecho y de poco valen las máscaras.

Si decimos que todo es apariencia, ¿somos pesimistas?

Quien no tiene consideración por la apariencia es proclive a la calumnia. El mundo es una fiesta del conocimiento –y hoy tal vez más que nunca, en este período empedócleo en el que vivimos– y por doquier el espectáculo, la manifestación visible de la vida, celebra un triunfo.

¿Finalmente tan sólo queda la risa?

Sí, pero la risa es un espasmo expresivo. Los dados ya han sido tirados y todavía giran: sin embargo, cuando se detengan, mostrarán algo que no es un juego.

Índice onomástico

Índice analítico

ISBN: 84-7844-270-7
Depósito legal: M-3.453-2004
Impreso en Anzos, S. L.

NOTA FINAL



Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

"Es detestable esa avaricia que tienen los que, sabiendo algo, no procuran la transmisión de esos conocimientos".

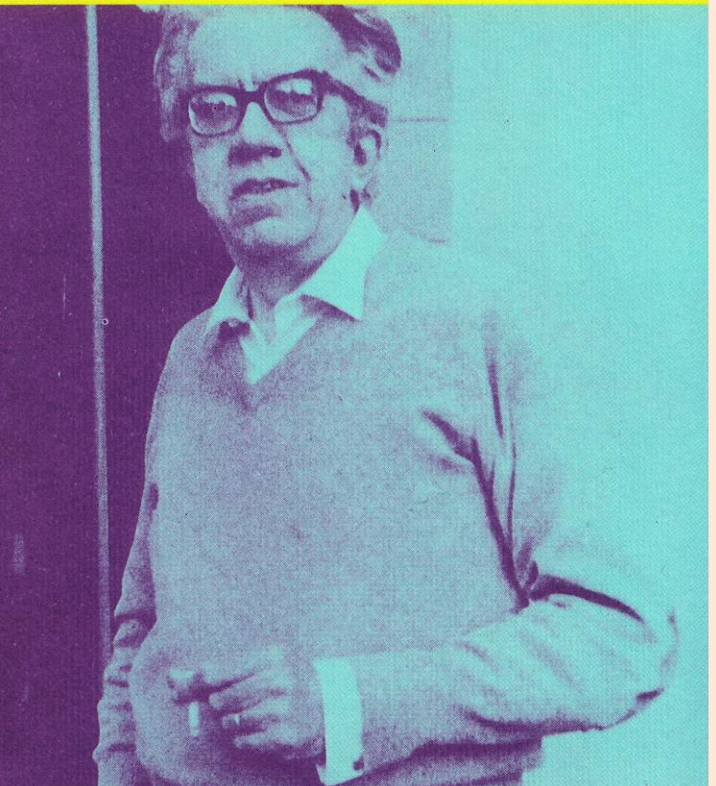
—*Miguel de Unamuno*

Borre el libro una vez leído

Para otras publicaciones visite:
www.lecturasinegoismo.com
Facebook: Lectura sin Egoísmo
Twitter: @LectSinEgo
o en su defecto escríbanos a:
lecturasinegoismo@gmail.com
Referencia: 2382



Director, junto con M. Montinari, de la edición canónica de la obra completa y la correspondencia de F. Nietzsche, así como de una monumental edición crítica de los textos de los pensadores griegos arcaicos (*La sabiduría griega*), Giorgio Colli (1917-1979) es también autor de algunos raros ensayos filosóficos de singular importancia, tanto por su minucioso rigor como por su coraje intempestivo, entre los que destacan *Después de Nietzsche*, *El nacimiento de la filosofía* y, muy especialmente, *Filosofía de la expresión*, su texto clave y una auténtica obra maestra.



Filosofía de la expresión es un monumento filosófico de primer orden y, sin duda alguna, uno de los logros más importantes del pensamiento de los últimos tiempos. Giorgio Colli, el gran exegeta de los pensadores griegos, nos propone en sus estrictos términos un ensayo teórico que se aventura a repensar *ex novo* los temas esenciales de la filosofía desde posiciones de ruptura evidente con las corrientes dominantes de la filosofía contemporánea. Sobre el contenido del libro, sobre su intención, nada mejor que reproducir las frases finales de Colli:
«¿Por qué los antiguos llamaban "terribles" a los sabios?
»Quizá por veneración, quizá porque nadie era capaz de descubrir la finalidad de sus palabras. ¡Pero hoy los filósofos son corderos!»


ISBN 84-7844-270-7
9 788478 442706
7507901